Ph. u. 194-2

Fries

<36602812420013

S

<36602812420013

Bayer. Staatsbibliothek

R.

Philos. Noviss. p. 2436.

Neue

Kritik der Vernunft

von

Jakob Friedrich Fries.

Zweyter Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer
1807.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Kritik

der

erkennenden Vernunft.

Drittes Buch.

Untersuchung des logischen Gedankenlaufes seinem Gehalte nach.

Einleitung.

1) Was ist Metaphysik?

§. 86.

Das Wort Metaphysik ist bey vielen unsrer Philosophen ein wenig aus der Mode gekommen, mit der Behauptung, es gebe keine Metaphysik. Diese Behauptung aber beruht nur auf einen Wortstreit. Bestimmen wir den Begriff nach den Hoffnungen einzelner Philosophen, z. B. der Wolfischen Schule, so kann es freylich auf mancherley Weise keine Metaphysik geben, sehen wir hingegen auf die letzte Absicht mit ihrem Begriffe, so giebt es entweder überhaupt keine Philosophie oder auch Metaphysik. Wir theilen dann alle Philosophie in Logik oder formale Philosophie, und in Metaphysik oder materiale Philosophie. Die Formen der Logik für sich sind durchaus leer, denn sie gehören nur dem wiederbeobachtenden Vermögen, wenn es nicht einen Gegenstand giebt, welcher hier beobachtet werden soll, dieser ist die Metaphysik. Wir bezeichnen also mit diesem Worte den Gehalt der philosophischen Spekulation überhaupt. Dies trifft gerade mit dem Thema unsrer jetzigen Untersuchung

zusammen. Wir beobachteten bisher unsre Erkenntnisse in den Sinnesanschaunngen, ihrem gedächtnißmäßigen und zuletzt ihrem logischen Gedankenlaufe des Denkens. Bey dem logischen Gedankenlaufe fänden wir, daß er unmittelbar die Phänomene eines Reflexionsvermögens zeige, durch welches wir aber nur dasjenige in uns zu beobachten suchten, was dem innern Sinne sonst verborgen bliebe. Wir bestimmen weiter, der eigentliche Gegenstand dieser Beobachtung, die Erkenntniß, deren wir uns nur auf diese künstliche Weise bewußt werden können, sey das philosophische der Erkenntniß, welches, wenn es vollständig beobachtet oder vor der Reflexion aufgefaßt wäre, die Philosophie als Wissenschaft darstellen würde. Von dieser Philosophie lernten wir nun gleich jenen leeren, formalen Theil, die Logik kennen, weil er nur aus der Reflexion selbst entsprang, und den Einfluß der künstlichen Wiederbeobachtung auf die Erkenntnisse enthielt, ohne der Beobachtung einen Gegenstand zu geben. Der Gehalt des logischen Gedankenlaufes muß also eigentlich in dem liegen, was durch Reflexion neues in uns beobachtet wird, dies nannten wir so eben Metaphysik.

Die Sinnesanschauung giebt uns den ersten Inhalt der Erkenntniß einer äußern und innern Welt, die mathematische Anschauung bringt in diesen Stoff die erste Verbindung. Der durch die mathematische Anschauung in Raum und Zeit verbundene Stoff wird dann durch die Reflexion zu historischer und mathematischer Wissenschaft erhoben. Hier giebt aber die Reflexion und der logische Gedankenlauf zur historischen Wissenschaft nichts hinzu, als Zusammenordnung der Theile, aller Inhalt liegt in der sinnlichen Anschauung der Erfahrung; ebenfalls zur mathematischen Wissenschaft thut die Reflexion nichts hinzu, als Zusammen-

hang und Anordnung, denn der Inhalt liegt jederzeit in der Anschauung. Aber über diese beyden Systeme zeigt sich für unser Bewußtseyn in der Reflexion selbst noch die philosophische Wissenschaft, diese hat ihren Inhalt in gewissen Principien und Grundsätzen, deren wir uns ohne Reflexion gar nicht bewußt seyn würden. Wo nimmt nun die Reflexion dieses Bewußtseyn der philosophischen Principien her? Wie kommt sie zu diesem eigenthümlichen Inhalt des logischen Gedankenlaufes? Selbst geben kann ihn sich der logische Gedankenlauf nicht, denn die Reflexion ist ein leeres Vermögen der Wiederbeobachtung; er muß in ursprünglichen Erkenntnissen der Vernunft liegen, deren wir uns unmittelbar nicht bewußt werden können, sondern nur mittelbar durch Reflexion. Unsre jetzige Aufgabe ist also, durch genaue Beobachtung den eigenthümlichen Inhalt des logischen Gedankenlaufes kennen zu lernen, zu zu sehen, welche philosophische Principien sich in unsrer innern Erfahrung finden, und wie diese in der Vernunft und ihrer ursprünglichen unmittelbaren Erkenntniß entspringen.

Der wichtigste Satz für die neuere Philosophie ist, daß die logische Vernunft als Reflexionsvermögen ein bloßes Vermögen der Wiederhohlung von Erkenntnissen ist, welche jederzeit als das Beobachtete als unmittelbare Erkenntniß ihr in der Vernunft schon zu Grunde liegen. Mit Vollständigkeit werden wir uns unsrer Erkenntniß nur in Sätzen der Reflexion bewußt, aber unter diesen kann sich die Reflexion nur die leeren logischen analytischen Urtheile selbst geben, welche eben deswegen keine Erweiterung unsrer Erkenntnisse enthalten, und die erweislichen Urtheile, welche wir durch logische Schlußformen aus sonst schon gegebenen Grundurtheilen ableiten.

Die synthetischen Grundurtheile hingegen enthalten eigentlich den ganzen Fond unsers Wissens. Unter ihnen beruhen die der historischen und mathematischen Wissenschaft auf Anschauung durch Demonstration, in philosophischer Wissenschaft sollten sie nur durch Deduktion begründet werden können. Philosophische Grundsätze, welche sich weder beweisen noch demonstriren lassen, sind folglich die schwierigsten von allen Urtheilen; sie sind das Vorausgesetzte in allen philosophischen Beweisen, welches nie selbst, sondern nur in seinen Folgesätzen vor dem gemeinen Bewußtseyn erscheint, indem es nicht zur Anschauung werden kann. Wir brauchen zwar häufig die Folgesätze der praktischen Philosophie, indem wir über Pflicht und Recht urtheilen, allein die höchsten Grundsätze des Glaubens an die Freyheit und die Gottheit, woraus diese bewiesen werden, kommen im gemeinen Bewußtseyn entweder gar nicht vor, oder sind bestrittene Sätze. Diese nur deducirbaren Grundsätze sind das letzte Resultat der künstlichsten Abstraktionen, es fordert schon die künstlichste Reflexion, um uns ihrer nur abgesondert bewußt zu werden. Wir haben also hier die zwey Aufgaben an die Kritik der Vernunft, erstlich aus einer Uebersicht unserer Erkenntniß, diese Principien aller philosophischen Behauptungen nachzuweisen, und dann für die aufgefundenen aus einer Theorie der Vernunft die Deduktion zu führen.

Was wir also hier suchen, ist Metaphysik, und wir können ihren Begriff dahin angeben: sie ist die Wissenschaft von den Erkenntnissen, deren wir uns 1) nur durch Reflexion 2) in synthetischen Urtheilen bewußt werden; sie enthält also in einem kategorischen System erweisliche Urtheile, welche auf nur deducirbaren höchsten Grundsätzen beruhen. Das erste unterscheidet sie

von historischem und mathematischem, das andere von der Logik, das weitere ist nur Folgerung aus der ersten Bestimmung, (nach §. 65. u. 70.) das Ganze trifft mit Kants Erklärung einer Wissenschaft von synthetischen Urtheilen a priori aus bloßen Begriffen genau zusammen. Entwickelung aus bloßen Begriffen bedeutet eins mit der Auffassung nur durch Reflexion, und das a priori, oder die Allgemeinheit und Nothwendigkeit wird sich daraus als Folge ergeben, (§. 63.) weil nur die Sinnesanschauung einzelne empirische Bestimmungen erhält.

Fraget man nun: wie läßt sich finden, welche Metaphysik überhaupt unsrer Vernunft gehöre, was der eigenthümliche Gehalt unsers logischen Gedankenlaufes sey? So geben wir die Antwort aus Kants Vernunft-Kritik: Dogmatismus ist den Unvorbereiteten das natürlichere Verfahren im Philosophiren, wir müssen ihn aber mit Kriticismus vertauschen.

Alles Streiten und Schwanken in den Versuchen zur Ausbildung der Metaphysik hat seinen Grund darin, daß wir beym Erklären und Begründen unsrer Erkenntnisse gewohnt sind, immer nach objektiven Gründen der transcendentalen Wahrheit zu fragen, wo doch in der That nur von subjektiven Gründen und Regeln der empirischen Wahrheit die Rede ist.

Die gewöhnliche Bedeutung der Frage: wie erklärst du das, wie beweist du das, wie leitest du das ab? geht immer auf die Anforderung, das Wesen der Dinge auf seine höheren Gründe, auf seine höhere Einheit zurück zu führen. Im Philosophischen sind unsre Erkenntnisse dieser höchsten Einheit, der höchsten Erklärungsgründe aber gerade dasjenige, was selbst erst der Begründung am meisten benöthigt ist. Alle unsre physikalischen Erklärungen, z. B., laufen

am Ende zu höchsten philosophischen Prämissen der Kausalität, oder irgend einer Einheit hinauf, wer garantirt uns aber die Gültigkeit von diesen. Dunkler ist das Band, welches alle sittlichen Ideen von dem Glauben an Freyheit, Unsterblichkeit und Gottheit abhängig macht, und wieder um dies letztere wird gerade eigentlich erst gestritten. Man meint also zwar, die Absicht der Spekulation gehe auf objektive Sicherstellung dessen, was wirklich ist, wenn man aber zu Spekuliren unternimmt, wird die Untersuchung von selbst, wenn gleich verworren genug, nach einer andern Seite hin getrieben, die man denn Idealismus nennt, und bald sucht, bald haßt, ohne sie zu verstehen. Schon der Ausdruck: eben die Erkenntniß der obersten Erklärungsgründe im philosophischen soll begründet werden, zeigt, daß hier nach gar keiner objektiven Begründung mehr gefragt werden kann, sondern, daß wir es nur subjektiv mit der Geschichte unsers eignen Erkennens zu thun haben. Ein Beweis durch Induktion nach bloßen Wahrscheinlichkeiten findet für ächt philosophische Principien gar keine Stelle, wir haben es also nur mit Spekulation zu thun. Diese beschäftigt sich einzig mit innerer Selbstbeobachtung, indem sie aufsucht, welches allgemeine Princip in unserm Geiste den einzelnen Anwendungen der Philosophie schon zu Grunde liegt, und nachher nur deduciren kann, wie unser Geist zum Ausspruch jener Principien komme.

Durch Induktion kann ich wohl, z. B. für die theoretische Physik, so wie sich die Erfahrungen erweitern, neue objektive Erklärungsgründe für die Erscheinungen finden, z. B. Elektricität, Oxygene und Hydrogene u. s. w., dieses Verfahren findet aber für Spekulation, und die Untersuchung der obersten Gründe unsrer metaphysischen Ueberzeugungen gar keine Anwendung. Denn das Resultat unsrer

logischen Untersuchungen ist: rücksichtlich der philosophischen Ausbildung unterscheidet sich der ausgebildetste Philosoph vom rohesten Verstande nicht durch Erweiterung seines Wissens, sondern nur durch logische Deutlichkeit einer Form der Erkenntniß, welche in jeder Vernunft dieselbe ist, durch eine Verdeutlichung, welche nur dem Reflexionsvermögen zukommt. Objektive Principien lassen sich nur in Erfahrungswissenschaften mit Hülfe der Mathematik durch Induktion neu gewinnen, metaphysische Ausbildung hingegen entwickelt sich selbst nur die ein für allemal aller Beurtheilung in jeder menschlichen Vernunft zu Grunde liegenden Principien, und ist mit ihrer Begründung auf eine bloße Deduktion gewiesen.

Der oben (§. 71.) aufgewiesene Unterschied, subjektiver und objektiver Begründung unsrer Erkenntnisse, charakterisirt sich hier so, daß jede metaphysische Untersuchung nur auf mythologische Abentheuer ausgehe, sobald sie den zweyten Weg einzuschlagen versucht, indem sie dann ihr eignes Geschäft mit den hevristischen Maximen einer empirischen Naturlehre verwechselt.

Unsrer jetzigen Aufgabe liegen also folgende Fragen zu Grunde: 1) über was für Gegenstände urtheilen wir, ohne unser Urtheil auf Anschauung zu gründen? 2) welche Principien setzen wir bey dieser Beurtheilungsweise voraus? 3) wie entspringen diese Principien in unserm Geiste? Indem wir die Formen des Reflektirens betrachten, haben wir das, was wir jetzt untersuchen, das Wesen der unmittelbaren vernünftigen Erkenntniß in Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung immer schon vorausgesetzt als Thatsache, als dasjenige, was durch die Reflexion beobachtet wird. Jetzt müssen wir diese Thatsachen der innern Erfahrung

vollständig sammeln, und dann vorzüglich fragen, wie kommt unsre Vernunft zu dieser ihrer unmittelbaren Erkenntniß.

2) Uebersicht der Gegenstände der Metaphysik.

§. 87.

Das Denken giebt für sich zu unsern Vorstellungen nichts hinzu, wodurch wir neue Erkenntnisse gewinnen, es dient nur zur Selbstbeobachtung im Erkennen. Soll es aber nichts zweckloses in unserm Geiste seyn, so muß es Erkenntnisse geben, deren wir uns ohne seine Beyhülfe nicht bewußt werden könnten, die uns ohne Reflexion immer dunkel bleiben müßten. Dies sind diejenigen, welche wir in Urtheilen aussprechen, ohne diese Urtheile irgend auf Anschauung zu gründen.

Wir beurtheilen aber, ohne Anschauung zu Grunde zu legen, alles, was die Ideen der Wahrheit, der Güte und der Schönheit betrifft. Wir setzen hier jedesmal eine allgemeine Gesetzgebung für das Wesen der Dinge voraus, welche wir nicht von der Anschauung lernen, nach der wir aber doch alles und jedes beurtheilen, was in die Anschauung fällt. Die höchste Gesetzmäßigkeit im Daseyn der Dinge, die höchste Gesetzmäßigkeit des Werthes der Dinge, und Schönheit und Erhabenheit als Gesetz der Natur überhaupt entsprechen jenen drey Ideen.

Ueberhaupt jedes Apodiktischen oder Allgemeingültigen können wir uns vollständig nur in Urtheilen bewußt werden, jedes Apodiktische wird also auch seinen Antheil an uns-

rer jetzigen Untersuchung fordern. Dies giebt dann folgende Uebersicht.

Das erste Allgemeingültige, welches wir in unsern Erkenntnissen fanden, war die reine mathematische Anschauung, zu dieser kam die Logik hinzu, deren Grundsätze als Principien der analytischen Erkenntniß unmittelbar aus der Form des Begreifens und Urtheilens entsprangen. Die logische Form selbst war die Form der Auffassung einer in unsern Erkenntnissen vorhandenen analytischen und synthetischen Einheit, unter deren Voraussetzung wir die Theorie des logischen gegeben haben, wie wir aber überhaupt zur analytischen und synthetischen Einheit in unsrer Erkenntniß kommen, haben wir bisher noch nicht gezeigt, also selbst die Theorie des logischen erwartet noch im folgenden ihre gänzliche Vollendung. Ebenfalls die mathematische Anschauung haben wir bisher wohl als Thatsache in unsern Erkenntnissen aufgewiesen, wie wir aber hier dazu gelangen, aus der bloßen unmittelbaren Anschauung einer solchen Konstruktion apodiktische Urtheile zu ziehen, ist aus dem bisherigen nicht klar.

Zu diesen mathematischen und logischen apodiktischen Principien kommen nun noch die metaphysischen in synthetischen Urtheilen aus bloßen Begriffen hinzu, um deren Uebersicht es uns hier eigentlich zu thun ist.

Durch die demonstrabeln Urtheile entsteht in unsrer Erkenntniß eine Weltkenntniß, oder Kenntniß der Natur der Dinge in Raum und Zeit nach äußern Gesetzen des Daseyns der Materie, und innern Gesetzen des Dasens der Vernunft. Zu dieser bringt die Metaphysik erstlich die allgemeinsten Gesetze der Nothwendigkeit und Verbindung hinzu, und heißt in so fern spekulative Philosophie.

Die erste nur assertorische Erkenntniß durch Wahrnehmung oder Sinnesanschauung (§. 63.) nennen wir gemeinhin Erfahrungserkenntniß. Erfahrung aber besteht nicht nur in Wahrnehmungen, sondern sie ist mittelbare apodiktische Erkenntniß, indem sie das einzelne empirische Bewußtseyn zu einem Bewußtseyn überhaupt erhebt. Erfahrung enthält den nothwendigen Zusammenhang der Wahrnehmungen. Es kommt in der Erfahrung über die bloße Wahrnehmung noch die mathematische Form, und über diese noch eine metaphysische apodiktische Bestimmung im vollständigen Erfahrungsurtheil hinzu. Wir haben in jedem synthetischen Urtheil des gemeinen Lebens über dasjenige, was wir unmittelbar sehen, hören oder sonst wahrnehmen, noch mathematische Bestimmungen des Räumlichen und Zeitlichen, dann aber auch noch allgemeine Begriffe wie Größe, Realität, Substanz, Ursach, Daseyn und Nothwendigkeit, welche von metaphysischem Ursprunge, eine bloße Zuthat des logischen Gedankenlaufes zur Wahrnehmung sind, um diese zur Erfahrung zu machen. Hierdurch kommt Zusammenhang mit den Principien der nothwendigen Einheit und Verbindung zur Wahrnehmung hinzu, und diese Principien heißen Principien der Möglichkeit der Erfahrung, weil wir nur durch sie mehr in der Erfahrung als in der Wahrnehmung besitzen. Die Verbindung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung giebt uns dann unsre vollendete Naturerkenntniß unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit. So macht Metaphysik mit ihrem ersten spekulativen Theile Anspruch auf die Vollendung unsrer ersten Erkenntniß aus der sinnlichen Anschauung, indem sie zu derselben reine Verstandesbegriffe hinzubringt, sie bildet so den metaphysischen Theil der Physik als metaphysische Wissenschaft, die sich noch ganz an den Stoff der Erfahrung anschließt.

Jede andere uns mögliche Erkenntniß muß mit dieser Erkenntniß der Natur, mit der metaphysischen Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit im Daseyn der Dinge, in Verbindung treten, sie kann nur durch Beziehung auf die Natur von Anwendung seyn. Denn wir besitzen keine andere Anschauung gegebener Gegenstände, als die sinnliche in der unmittelbaren Wahrnehmung, alle Erkenntniß in Urtheilen kann also nur durch sie Bedeutung bekommen. Deswegen nennen wir die vollendete Erkenntniß der Natur ausschließlich das Wissen.

Alle apodiktischen synthetischen Principien, welche es noch neben diesen Principien der Naturerkenntniß in unsrer Vernunft giebt, werden ganz unmittelbar der Vernunft selbst zugehörn müssen, ohne ein positives Verhältniß zum Sinn. Sie werden ihre Gewißheit ganz in sich selbst enthalten, aber in unsern Erkenntnissen, und wiefern sie in Urtheilen sollen ausgesprochen werden, werden sie nur in Beziehung auf die Anschauung, welche dem Wissen und der Naturerkenntniß zu Grunde liegt, Anwendung finden.

Nun nennen wir einen Begriff, der seinen Gegenstand direkt in der Anschauung findet, einen Begriff in engerer Bedeutung oder Verstandesbegriff, einen Begriff hingegen, der der Vernunft für sich gehört, und seinen Gegenstand nicht positiv in der Sinnesanschauung zeigen kann, eine Idee. Alle metaphysischen Principien, welche über die Physik hinaus gehen, werden also auf Ideen beruhen. Man nenne das Fürwahrhalten in denselben Glaube, oder wie man sonst will, so wird es sich als eine unmittelbare Ueberzeugung aus bloßer Vernunft im gemeinen Verstandesgebrauche immer geltend machen und erhalten; den Philosophen aber wird es die schwereste Aufgabe, auf welche

gleichsam geheimnißvolle Weise, diese von aller Anschauung unabhängigen Principien in unsre Urtheile kommen.

Wir trennen alle diese aus der Idee entspringenden Principien als Eigenthum der höheren Metaphysik von der bisher betrachteten niederen. Die Principien der Idee fangen an mit dem Gegensatz der Freyheit gegen die Natur, mit dem Gegensatz des Ewigen der Idee gegen das Endliche der Natur; sie enthalten so in den Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung jener physischen Principien der synthetischen Einheit. Als solche dienen sie aber nur zur Grundlage zweyer andern Systeme von Principien, welche ihnen erst ihre positive Bedeutung geben. Das erste dieser Systeme ist das einer allgemeinen Gesetzgebung des Werthes oder für frey wollende Wesen, System der Principien des Endzwecks im Daseyn der Dinge. Die Vernunft setzt sich aus sich selbst zu den zufälligen Vorschriften des Wollens ein nothwendiges Sollen hinzu, welches für alles Wollen die Regel giebt; wir heben uns durch die Idee aus der Natur heraus, und bestimmen unsre Gemeinschaft mit anderer Vernunft nach Beziehung derselben auf eine über die Natur als Gegenstand unsers Wissens erhabene intelligible Weltordnung. Das andere Princip der Anwendung der Ideen ist das Princip der Zweckmäßigkeit im Daseyn der Dinge für eine allgemeine Beurtheilung der Natur.

Die ganze Metaphysik besteht also aus spekulativer Philosophie, praktischer Philosophie oder Ethik, und Teleologie der Natur. Der spekulativen Philosophie gehört eines Theils die metaphysische Naturlehre, dann aber auch die Lehre von den Ideen; die Ethik gründet darauf ihre Lehre von der persönlichen Würde und der Rea-

lität des höchsten Gutes; endlich Teleologie ist die Lehre von der Zweckmäßigkeit im Daseyn der Dinge.

Der Anfang aller Metaphysik ist eine metaphysische Naturlehre, wodurch sie nur die sinnliche Anschauung mit ihrer mathematischen Form zur apodiktischen Erkenntniß ergänzt, diese Wissenschaft beruht auf den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, welche vorzüglich unter den Namen des Gesetzes der Stetigkeit, der Beharrlichkeit der Substanz, der Kausalität und Wechselwirkung bekannt sind. Der Fortschritt von da zur Lehre von den Ideen geschieht in unserm Bewußtseyn durch die reine Entgegensetzung des Wissens und Glaubens, welche sich im gemeinen Bewußtseyn durch den Widerstreit der Naturnothwendigkeit mit der Freyheit ankündigt. Wir setzen in der Idee dem endlichen Seyn der Natur mit der Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen in Raum und Zeit die ewige Ordnung der Dinge nach der Ewigkeit der Welt, der Seele und der Gottheit entgegen.

Auf diese Voraussetzung gründet dann erst die Ethik den Ausspruch ihres Glaubens an das höchste Gut, welcher ihrer Tugend und Rechtslehre das Leben verleiht. Die Teleologie der Natur endlich beurtheilt nach ästhetischen Ideen der Zweckmäßigkeit die freyen Formen der Anschauung als schön und erhaben, welche Beurtheilung das Thema der Kritik des Geschmacks wird, verbindet damit das religiöse Interesse an der Idee des höchsten Gutes, und gestaltet sich so zur Religionslehre der Ahndung der ewigen Güte in der Natur. Sie kann nur den Schluß aller Spekulationen machen, indem sie in ihren Principien auch die Ethik schon voraussetzt.

Der spekulative Theil der Wissenschaft liegt also allen andern zu Grunde, und fordert die erste Untersuchung.

In ihm ist aber das Verhältniß der niedern Metaphysik zur höheren, das Verhältniß der Naturphilosophie zur Lehre von den Ideen die Hauptsache, und das Verhältniß des Begriffes zur Idee überhaupt das wichtigste Thema aller Spekulation.

Anthropologisch können wir so übersehen, warum wir eben damit anfangen müssen. Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft liegt der Metaphysik nach den Bestimmungen zu Grunde, welche ihr durch die bloße Form ihrer Spontaneität zukommen. Hier gehört aber der spekulative Theil nur der Spontaneität des Erkennens für sich, die andern Theile hingegen entspringen aus dem, wie die Spontaneität der Erkenntnisse erst durch die ursprünglichen praktischen Vermögen der Vernunft bestimmt wird.

Form
der vernünftigen Erkenntniß
oder
Theorie der Einheit und Verbindung.

Erster Abschnitt.

Darstellung der obersten Gründe einer Theorie der Einheit und Verbindung in unsern Erkenntnissen.

Erstes Kapitel.

Von der Einheit und Nothwendigkeit.

1) Von der Nothwendigkeit.

§. 88.

Wir haben nun die oft erwähnte unmittelbare Erkenntniß zu untersuchen, welche der Reflexion zu Grunde liegt, als dasjenige, was wir durch sie in uns beobachten wollen. In Rücksicht dessen fanden wir schon: Apodikticität und Nothwendigkeit der Erkenntniß ist es eigentlich, wessen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden, und dann vorzüglich auch Einheit und Verbindung, diese beyden Gegenstände bieten sich also zuerst unsrer Untersuchung an.

Was die Nothwendigkeit betrifft, so zeigte uns das Wesen der Reflexion schon (§. 63.): die Apodikticität be-

stehe darin, daß eine Erkenntniß nicht nur als zu einem vorübergehenden Zustand meiner erkennenden Vernunft gehörig beurtheilt wird, sondern in ihrem Verhältniß zum Ganzen meiner Erkenntnißthätigkeit überhaupt, für die Uebersicht der ganzen Geschichte meines Erkennens in einem Bewußtseyn überhaupt.

In Rücksicht des Gebrauchs der Begriffe vom Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen ist es jetzt bekannt genug, daß ihr Unterschied unmittelbar nur subjektiv den Verstand, d. h., die Reflexion betrifft, die Sphäre des Möglichen ist für das Wesen der Dinge nicht größer und nicht kleiner, als die des Wirklichen und Nothwendigen, ein jedes Ding ist mit Nothwendigkeit, so wie es ist, und wenn ich von etwas aussage, das ist wohl möglich, das kann wohl seyn, so bedeutet dies nur: ich kann nicht beurtheilen, ob es ist oder ob es nicht ist, was also nur meine Reflexion und nicht das Wesen der Dinge selbst angeht. Nothwendigkeit ist das einzige Gesetz für unsre vollendete Erkenntniß, vom Zufälligen kann nur in Rücksicht subjektiver Verhältnisse der Auffassung durch die einzelne Vernunft die Rede seyn. So wie wir uns einer Erkenntniß nur durch den innern Sinn als zu unserm momentanen Gemüthszustand gehörig bewußt werden, nennen wir sie nur assertorisch, die Reflexion hingegen steigert durch problematische allgemeine Vorstellungen dies assertorische Bewußtseyn zu einem apodiktischen, welches für die Vernunft in dem ganzen Ablauf ihres Erkennens überhaupt gilt, indem die einzelnen innern Wahrnehmungen über das Erkennen zu einem Ganzen der innern Erfahrung erhoben werden. Es muß aber doch auch in der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft selbst ein Grund liegen, warum die Reflexion nur in der dreyfachen Abstufung des Wirklichen, Möglichen

und Nothwendigen ihre Beobachtung vollenden kann. Auch dafür kennen wir die Entscheidung schon. Der Gehalt unsrer unmittelbaren Erkenntniß wird uns nur durch die sinnliche Anregung, welche in jedem der wechselnden Gemüthszustände eine andere ist, und nur in diesem Wechsel kann der innere Sinn sich zunächst unsers Erkennens bewußt werden. Der Selbstthätigkeit der Vernunft gehört aber eine Form ihrer Erregbarkeit, welche das Dauernde in ihrer ganzen Geschichte sich Gleiche ist, diese drückt sich mit in ihrer Erkenntniß aus, sie ist apodiktisch, kann eben nur von der Reflexion ergriffen werden, und das zwar einzig dadurch, daß wir uns ihrer bloßen Form durch Abstraktion bemächtigen, und den einzelnen Gehalt erst mittelbar unter ihrer Bedingung stehend finden. So wird alle apodiktische Erkenntniß unmittelbar formal und allgemein, aber auch ein Gesetz für jeden Gehalt, der irgend gegeben werden mag. Diese Form der Spontaneität giebt nun die Einheit zu unsrer Erkenntniß hinzu, wie wir gleich näher beobachten wollen.

Wir geben hier also eine anthropologische Theorie der Nothwendigkeit, als erste Anwendung unsrer Maxime, einer nur subjektiven Begründung in der Philosophie. Nothwendige Erkenntniß, und ihr Ursprung in der Vernunft, ist das ganze Räthsel in der Philosophie, man verfiel mit allen Versuchen zu seiner Beantwortung immer in das Dilemma eines einseitigen Empirismus oder Rationalismus, indem man die subjektive Allgemeingültigkeit der empirischen Wahrheit (§. 63. u. 71.) mit der objektiven Gültigkeit der transcendentalen Wahrheit verwechselte. Der Empirismus sucht seine objektive Gültigkeit in der Anschauung durch den Wahn, die Demonstration sey objektive Begründung der Urtheile, der Rationalismus sucht die seinige in der

Nothwendigkeit, indem er den Uebergang der assertorischen Erkenntniß zur apodiktischen mit dem Hinzubringen der objektiven Gültigkeit der Erkenntniß zu einem bloß subjektiven Spiel der Vorstellungen verwechselt. Wir hingegen lehnen auch hier noch die Frage nach der objektiven Gültigkeit ganz ab, indem wir zeigen, auch der Unterschied des Wirklichen und Nothwendigen gehöre nur zur subjektiven Geschichte unsers Erkennens, welche von momentaner Selbstbeobachtung zu einer Uebersicht der ganzen Geschichte unsrer Vernunft fortschreitet.

2) Von der Einheit.

§. 89.

Indem wir also durch Reflexion diesen Fortschritt vom Momentanen zum ganzen Leben unsrer Vernunft machen, zeigt sich uns als neues in unsrer Erkenntniß die Einheit und Verbindung, und in so fern rechtfertigt sich die gewöhnliche Erklärung, Verstand oder Vernunft sey das Vermögen der Einheit in unsern Vorstellungen.

Wir fanden oben, (§. 60.) daß die Abstraktion ein Mittel werde, um die Einheit in unsern Vorstellungen zu beobachten. Da zeigte sich die Einheit unter zweyerley Formen als synthetische Einheit, wodurch mannichfaltiges in einer Vorstellung vereiniget wird, wie z. B. die Vorstellung der Gestalt eines Menschen, die Vorstellungen seiner einzelnen Glieder zu einem Ganzen vereinigt, oder wie in der Vorstellung der Kausalität die Vereinigung der Existenz der Wirkung mit der der Ursach gedacht wird, und als analytische Einheit des Allgemeinen, wo mannichfaltige Vor=

stellungen als das Besondere **unter** einem Allgemeinen vereinigt gedacht werden.

Ueberhaupt sind **Verbindung** und **Trennung**, Synthesis und Analysis zwey entgegengesetzte, in der innern Erfahrung vorkommende Thätigkeiten des Gemüthes, denn Trennung ist Aufhebung der Verbindung. Wenn wir die Verbindung voraussetzten, so fanden wir schon oben, wie Trennungen oder Abstraktionen in unsern Vorstellungen vermittelst eines innern Mechanismus der Vorstellungen unter einander entstehen müssen. Dabey zeigte sich aber analytische und synthetische Einheit neben einander. Von diesen kommt die synthetische Einheit durch die Verbindung unmittelbar zu Stande, denn Verbindung ist nichts anders, als Vorstellung einer synthetischen Einheit. Die analytische Einheit hingegen entsteht keinesweges erst durch die Analysis oder Abstraktion, sondern sie wird nur deshalb nach derselben benannt, weil wir uns ihrer nur durch Trennung bewußt werden, während wir viele Verbindungen auch unmittelbar wahrzunehmen vermögen.

Jeder getrennten Vorstellung, z. B. der rothen Farbe, werden wir uns mit der Form des Begriffes bewußt: jedes Ding ist entweder roth oder nicht roth. Für sich ist die analytische Einheit des Allgemeinen in der Vorstellung eines Begriffes oder einer Regel, **unter** welchem viele Vorstellungen als das Besondere zusammen gehören. Sie ist ein identisches Bewußtseyn, welches in vielen Vorstellungen das Gleiche ist, ein solches liegt so gut als Verbindung schon vor der Trennung im Gemüthe, wird aber durch diese erst percipirt. Diese analytische Einheit kennen wir schon als das Mittel, um die innere Wahrnehmung zur innern Erfahrung zu erheben. Ihre verschiedenen Formen zeigte die Logik im Begriff, Urtheil, Schluß und System. Der Be-

griff war die erste Perception des Allgemeinen, System enthielt die Vorstellung desselben in ihrer Vollständigkeit, in einer Unterordnung alles Besondern unter sein Allgemeines.

Unter diesen Formen enthält aber nur die des Begriffes bloße analytische Einheit, die andern dienen schon mit, um synthetische Einheit in uns zu beobachten. Beym Urtheil kam immer schon eine synthetische Einheit mit hinzu, nämlich in der Verbindung des Subjektes mit dem Prädikat, und darin lag der Zweck des Urtheilens überhaupt. (§. 45.) Das Urtheil enthält also eine höhere synthetische Einheit, deren wir uns erst mit Hülfe der analytischen als Verbindung von Begriffen bewußt werden können. Denn kein Urtheil ist ohne Begriff, d. h., ohne Perception einer analytischen Einheit. Eine eigne Art synthetischer Einheit, welche nur in Urtheilen zum Bewußtseyn kommen kann, fordert also immer eine vorhergehende analytische, durch die sie allein begriffen werden kann. Dies ist folglich eine synthetische Einheit, deren wir uns nur bey der Erhebung der innern Wahrnehmung zur innern Erfahrung bewußt werden können.

Ich nenne sie eine höhere synthetische Einheit, weil wir früher schon in der mathematischen eine andere kennen lernten, welche noch unmittelbar in die innere Wahrnehmung fällt. In dem unmittelbar gegebenen Stoff der Sinnesanschauung bey der Empfindung kommt noch gar keine Verbindung vor, die erste Beziehung auf dieselbe liegt in der Bedingung der Darstellbarkeit des Mannichfaltigen in Raum und Zeit. Die Anschauungen von Raum und Zeit fanden wir als allgemeine Formen, welche dem Gemüthe unabhängig von der Anschauung des einzelnen Mannichfaltigen zukommen, unter deren Bedingung aber jede

einzelne Anschauung steht. Abstrahiren wir in der Vorstellung derselben von allem gegebenen Einzelnen, so enthalten sie (so wie sie Gegenstand der Mathematik sind) die synthetische Einheit eines gleichartigen Mannichfaltigen, und dies ist die erste synthetische Einheit in unsrer Erkenntniß, wir nannten sie die figürliche synthetische Einheit, und schrieben sie der produktiven Einbildungskraft zu, sie ist eine anschauliche Verbindung, deren Vorstellungen sich durch den innern Sinn noch wahrnehmen lassen. Neben dieser Verbindung giebt es nun noch eine andere, deren wir uns nur in Urtheilen bewußt werden. Diese heißt daher im Gegensatz, die Vorstellung der intellektuellen synthetischen Einheit. Ob ein Ding roth, warm oder hart ist, das ist unmittelbar in der Anschauung desselben enthalten, so auch, ob es vierseitig, rund oder eckicht ist, das erstere unmittelbar bey der Empfindung, das andere durch die anschauliche synthetische Einheit der Einbildungskraft. Ob hingegen ein Ding Substanz, oder ob Dinge im Verhältniß der Ursach und Wirkung sind, das läßt sich nicht anschauen. Diese Begriffe enthalten aber ebenfalls Formen einer synthetischen Einheit. Wir denken die Existenz der Wirkung verbunden mit der der Ursach, wir denken mehrere Inhärenzen verbunden in einer Substanz. Diese Vorstellungen gehören also zur intellektuellen synthetischen Einheit.

Letztere ist eben so gut, wie die analytische Einheit Eigenthum des logischen Gedankenlaufes. Sie ist dasjenige, dessen wir uns in synthetischen Urtheilen eben durch das Urtheilen bewußt werden. Synthetische Urtheile waren diejenigen, in welchen der Begriff des Prädikates nicht im Subjekt enthalten ist, sondern noch über dieses hinzu kommt und mit ihm verbunden wird. Das analytische Urtheil enthält dagegen zwar auch eine synthetische Einheit des Sub-

jektes und Prädikates, aber hier ist das Prädikat schon im Subjekt gedacht, und also die Verbindung schon dunkel im Subjekt enthalten, kein wahres Eigenthum des Urtheils. Es kommt also nur durch synthetische Urtheile eine neue Verbindung zu Stande. Wir werden uns der intellektuellen Verbindung bewußt, wiefern wir in synthetischen Urtheilen, mit Hülfe der analytischen Einheit, die innere Wahrnehmung reflektirend, zur innern Erfahrung erheben. Die Formen der analytischen Einheit in Urtheil, Schluß und System erscheinen hier also zugleich als das Mittel, um uns der intellektuellen synthetischen Einheit bewußt zu werden. Sie müssen so beschaffen seyn, daß wir uns in Urtheilen jener Verbindung, durch Schluß und System ihrer Vollständigkeit bewußt werden.

Es muß also zwischen den Formen der analytischen Einheit und denen der intellektuellen Verbindung eine Analogie statt finden. Nun haben wir die Formen der analytischen Einheit vollständig kennen gelernt, wir können uns daher auch nach einer Analogie mit ihnen eine vollständige Uebersicht der andern aus dem Mannichfaltigen der innern Erfahrung zusammenstellen. Die Trennung für sich enthält nur Verhältnisse des Percipirens von Vorstellungen in der Vergleichung und Abstraktion, aber den durch dieselbe erhaltenen Formen der Urtheile, Schlüsse und Systeme liegt außer der zunächst in ihnen aufgefaßten analytischen Einheit auch die Verbindung zu Grunde. Diese Idee ist der Leitfaden, nach welchem Kant in der Kritik der reinen Vernunft die Tafel der Kategorien und das System der Ideen der Vernunft, als die Formen der intellektuellen Verbindung aufgefunden hat.

1) Die Formen der analytischen Einheit waren erstlich in Rücksicht des Urtheils in der logischen Tafel der Urtheilsformen enthalten. Dem entsprechen die synthetischen Formen der Kategorien. Diese Kategorien bestimmen die Gegenstände der Wahrnehmung nach den Begriffen der Größe, Qualität, des Verhältnisses und der Modalität als Gegenstände der Erfahrung, und lassen sich nach Anleitung der Tafel der Urtheile vollständig zusammenstellen, indem die Kategorie es eben ist, welche jene Formen bestimmt, sie ist der Begriff von der Bestimmung eines Gegenstandes, wiefern das Urtheil in Rücksicht seiner nach einer der logischen Formen der Urtheile bestimmt ist. Wir werden uns mit der Form synthetischer Urtheile durch die Kategorien jener erst genannten Verbindung bewußt, welche zur Anschauung und Mathematik hinzukommt, (§. 87.) um unsre Naturerkenntniß vollständig zu machen. Wir erhalten dadurch die Formen der Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Erfahrung, also die Formen der Einheit der Erfahrung, welche sich eben wie das einzelne Urtheil unmittelbar auf das in der Erfahrung gegebene Mannichfaltige anwenden.

2) Die transcendentalen Ideen hingegen gehen auf eine höchste synthetische Einheit aller unsrer Erkenntniß, auf ein absolutes Ganzes aller möglichen Erfahrung in Analogie, mit der Vollständigkeit der Unterordnung alles Besondern unter das Allgemeine in den Formen des Systems, so daß sich alle jene Ideen in Unterordnung unter die höchsten der Seele, der Welt und der Gottheit nach dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Verhältniß aufweisen lassen. Denn diese Ideen enthalten wieder eine Thätigkeit der Vernunft, welche in jenen logischen Formen gleichsam abgedruckt liegt. Daß aber die transcendentalen Ideen

zu Formen der synthetischen Einheit gehören, ist leicht zu bemerken. Die Idee der Seele geht auf eine absolute Vereinigung alles Mannichfaltigen der innern Erfahrung in einem Subjekte; die Idee der Welt ist der Begriff von der Synthesis aller Gegenstände der Erfahrung in einem Ganzen, und die Idee der Gottheit enthält den Begriff der absoluten Einheit in Allem.

3) In Analogie mit den Anforderungen der Induktion bilden sich hevristische Maximen einer jederzeit möglichen Anwendung der logischen Formen, indem die Vernunft sich nicht nur die Formen der systematischen Einheit ausspricht, sondern zugleich ihre Gültigkeit für unsre Erkenntniß überhaupt fordert. Diese hevristischen Maximen zeigen sich vorzüglich in den entgegengesetzten Ansprüchen der Theoretiker und Empiriker, welche durch die Beschränkung aller theoretischen Anforderungen kritisch ausgeglichen werden.

Durch diese Analogie zwischen den Formen der analytischen und synthetischen Einheit sind wir also im Stande, alle verschiedenen Formen der Verbindung, ihre Gesetze und Anwendbarkeit in der innern Erfahrung aufzusuchen, indem wir dem Gang der Kantischen Untersuchung in der Kritik d. r. V. folgen. Aber unsre Aufgabe geht weiter; wir fordern nicht nur die Kenntniß, welche Formen der Verbindung sich in unsern Erkenntnissen zeigen, wir wollen auch die Erklärung, wie diese Formen im Gemüthe entspringen, und wie sie uns zum Bewußtseyn kommen, indem nur dadurch ihre Principien die geforderte Deduktion erhalten. Dies ist der Endzweck einer Theorie der Verbindung.

Unsre Aufgabe ist also: nachzuweisen, wie nothwendige Erkenntniß, analytische und synthetische Einheit in unsrer Vernunft entspringt.

Zweytes Kapitel.

Höchste Gründe einer Theorie der Selbstthätigkeit im Erkennen.

a) Einheit der vernünftigen Erkenntnißkraft.

§. 90.

Die Nothwendigkeit in unsrer Erkenntniß ist nur durch ursprüngliche dauernde, sich gleich bleibende Thätigkeit der einen Erkenntnißkraft in unsrer Vernunft möglich.

Welche Beschaffenheit wird in einer Erkenntnißkraft vorausgesetzt, damit sie nothwendige oder apodiktische Erkenntnisse besitzen könne, wie unsre Vernunft? Unmittelbar im Sinnlichen der Anschauung liegt keine Nothwendigkeit, was ist es nun für eine Beschaffenheit unsrer Vernunft, wodurch sie nothwendige Erkenntnisse besitzt, wodurch aber auch diese nicht unmittelbar ihr ganzes Erkennen ausmachen, sondern nur als eine Bedingung über allem Zufälligen stehen?

Wenn wir diese Beschaffenheit der Vernunft, wodurch sie zum Nothwendigen gelangt, erst einsehen, dann haben wir uns gegen den Empirismns oder Skepticismus vollständig verwahrt, indem wir ein ganz erfahrungsmäßiges von allem Verdacht spekulativer Täuschungen befreytes Kri-

terium besitzen, nach dem wir die Nothwendigkeit unsrer Erkenntnisse beurtheilen.

Nothwendigkeit war die Bestimmung des Gegenstandes für eine apodiktische Erkenntniß. Apodiktische Erkenntniß war eine Erkenntniß, deren Gültigkeit nicht nur einem bestimmten Gemüthszustande gehört, sondern die für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geschichte ihres Erkennens gilt. Soll es also apodiktische Bestimmungen in unsern Erkenntnissen, soll es überhaupt nur den Begriff der Nothwendigkeit in unsern Vorstellungen geben, so muß der Vernunft im Erkennen eine ursprüngliche dauernde Thätigkeit zukommen, wodurch alle ihre Erkenntniß als die Wirkung einer Kraft bestimmt wird, denn sonst ließe sich gar nicht erst von einem Ganzen der Geschichte ihres Erkennens sprechen. Ihre unmittelbar apodiktische Erkenntniß muß gerade zu in solchen ursprünglichen Thätigkeiten bestehen, die übrige kann nur durch Abhängigkeit von dieser ihren nothwendigen Werth erhalten.

Die nur sinnliche Erkenntniß für sich ist eine immer veränderte, täglich neue, in der immer andere und andere Anschauungen sich folgen, ohne daß eine irgend in Beziehung auf die andere wäre, und ohne, daß sie eine Folge über ihre Dauer hinaus hätte; ein solches Erkenntnißvermögen gliche der hellen Spiegelfläche, an der immer veränderte Bilder in stetem Wechsel vorüberziehen, sie entstehen nur durch eine fremde äußere Kraft, die sich an der Fläche bricht, und keines läßt eine Spur an ihr zurück. So ist die sinnliche Erkenntniß unsrer Vernunft nicht beschaffen, auch sie wechselt zwar beständig, und ist täglich eine andere, aber alle diese wechselnden Bilder werden durch das Band von Raum und Zeit zusammengehalten, hier fließt jedes

auf das andere ein, und kommt in Beziehung auf ein Ganzes unsrer Erkenntnißthätigkeit, welches sich in dem Bewußtseyn überhaupt der Reflexion koncentrirt. Kein einziges einmal gewonnenes Bild verschwindet, sondern jedes erhält in Zeit und Raum seine bleibende Rolle, und einen allgemeingültigen Werth durch seinen Einfluß auf das Ganze meiner erkennenden Thätigkeit. Und neben diesen veränderlichen Anschauungen zeigen sich dann noch unmittelbare apodiktische Erkenntnisse allgemeiner Gesetze, welche eine ursprüngliche und beharrliche Thätigkeit unsrer Vernunft selbst ausdrücken.

Das eigenthümliche des Vernünftigen einer Erkenntnißkraft besteht in dieser Ursprünglichkeit ihrer Aeußerungen im Erkennen, wo ihre Selbstthätigkeit etwas unabänderlich sich Gleiches zur Erkenntniß hinzu thut. Unsre Erkenntnißkraft hat also solche ursprüngliche Aeußerungen, weil sie den Begriff der Nothwendigkeit besitzt, aber sie ist mit diesen sich nicht selbst genug, sondern diese ihre ursprüngliche Selbstthätigkeit muß erst durch den Sinn angeregt werden, um sich zu äußern, und dadurch erhält sie in den sinnlichen Erkenntnissen lauter vereinzelte, wechselnde Thätigkeiten, welche wohl unter der Bedingung ihrer ursprünglichen Thätigkeit stehen, aber nicht dieser selbst gehören.

Das heißt, wie wir gleich anfangs bemerkten, unsre Vernunft ist keine selbstständige Spontaneität ihrer Erkenntniß, welche ihre Erkenntniß unmittelbar hervorbrächte, wie die Materie ihre Anziehungen und Abstoßungen, sondern sie steht unter der Bedingung einer äußeren Anregung zum Erkennen, wie der Organismus in seinen Lebensäußerungen. Wir unterscheiden deshalb unsre Vernunft als eine

erregbare Spontaneität, als endliche Vernunft von einer absoluten Vernunft, welche schlechthin als Spontaneität der Anschauung gedacht würde, von der wir uns aber keine positive Vorstellung machen können. Eine solche Vernunft, welche unmittelbar durch sich selbst ihre vollständige Erkenntniß besäße, (und nicht nur wie die unsrige eine Form zu derselben,) würde ein Vermögen der intellektuellen Anschauung seyn, vor dessen Blick sein ganzes Universum unabänderlich ohne Bewegung entfaltet läge, die nicht, wie wir, freyen Spielraum in Zeit und Raum oder ähnlichen Formen besäße. In ihrer Erkenntniß wäre alles unmittelbare vollendete Apodikticität und Nothwendigkeit, Reflexion fände für sie so wenig statt, als Sinn. In unsrer endlichen Vernunft hingegen findet sich nur eine formale ursprüngliche Bestimmung ihrer Thätigkeit, durch welche das Gesetz der Nothwendigkeit für unsre Erkenntniß entsteht, jede einzelne Aeußerung des Erkennens muß aber erst zufällig durch den Sinn bestimmt werden. Daher kann unsre Erkenntniß nur durch eine Vereinigung sinnlicher Anschauungen unter formale nothwendige Gesetze zu Stande kommen, wie wir sie in unsrer Erkenntniß der Natur auffinden. Eben deshalb steht denn auch unsre Selbsterkenntniß unter der nämlichen Bedingung des Sinnes, es wird für uns innerer Sinn unentbehrlich, und dieser muß erst durch Reflexion ergänzt werden, ehe nothwendige und apodiktische Bestimmungen unsrer eignen Natur uns zum Bewußtseyn kommen, folglich erkennen wir selbst die ursprünglichen formalen und beharrlichen Thätigkeiten unsrer Vernunft zuletzt nur durch Reflexion, und nicht in der Anschauung.

b) Die transcendentale Apperception.

§. 91.

Das Vorkommen der analytischen und synthetischen Einheit in unsern Erkenntnissen beweist, daß unsrer Vernunft eine durchgängige Einheit alles ihres Erkennens zukomme, wodurch das Ganze alles ihres Erkennens in einer transcendentalen Apperception mit Nothwendigkeit zusammengehört.

Was wird für eine Beschaffenheit unsrer Vernunft vorausgesetzt, wodurch sie sowohl im Besitz der ihr wirklich zukommenden analytischen als synthetischen Einheit seyn kann?

Die Beantwortung dieser Frage wird näher bestimmen, worin eigentlich die aus der Form ihrer Erregbarkeit entspringende nothwendige Erkenntniß unsrer Vernunft bestehe.

1) Durch jede Vorstellung der analytischen Einheit eines Begriffes wird die ganze Sphäre meines Erkennens als bestimmbar erkannt, diese Sphäre muß also als Ein Ganzes ursprünglich bestimmt seyn, alle meine Erkenntnißthätigkeit fällt in einer zusammen.

Wir haben als den obersten Grundsatz der Logik den Satz der Bestimmbarkeit kennen gelernt: Jedes Ding ist entweder A oder es ist nicht A. Durch diesen sind wir in

Stand gesetzt, sobald wir durch Abstraktion irgend eine problematische Vorstellung als ein identisches Bewußtseyn in mehreren Anschauungen aus der einzelnen Anschauung herausgetrennt haben, durch diese eine Vorstellung die ganze Sphäre unsers Erkennens zu bestimmen. Jede solche Vorstellung einer analytischen Einheit kann nämlich als Begriff im Satz der Bestimmbarkeit gebraucht werde, und wird so durch die allgemeine und nothwendige Form seiner logischen Disjunktion ein Bestimmungsgrund für alle und jede meiner Erkenntniß überhaupt. Wodurch kann nun dieser Gedanke des entweder A oder nicht A in meiner Vernunft statt finden? was hat z. B. der gefärbte Gegenstand, den ich durch das Auge erkenne, mit dem schallenden Gegenstand des Ohrs zu thun, daß ich das einzelne Rothseyn als einen Bestimmungsgrund positiv oder negativ auch für das Schallende brauchen kann, und so für jedes Ding überhaupt? Es setzt dies erst eine Einheit schlechthin für meine Reflexion voraus, es muß alle mein Bewußtseyn sich in einem identischen Bewußtseyn der Selbsterkenntniß vereinigen, damit eine solche Bestimmung von allem durch jedes meiner Vernunft möglich werde. Diese Einheit der Reflexion kann aber selbst nicht statt finden, ohne zu Grunde liegende Einheit der unmittelbaren Erkenntniß. Dies macht die synthetische Einheit noch deutlicher.

2) Das Vorkommen der Verbindung und nothwendigen objektiven synthetischen Einheit in unsern Erkenntnissen beweist, daß unsre Vernunft eine transcendentale Apperception besitze, d. h., daß eine durchgängige Identität der Erkenntnißthätigkeit in alle ihrem Erkennen statt finde, ein Ganzes aller ihrer unmittelbaren Erkenntniß.

Nothwendige objektive synthetische Einheit ist die ursprüngliche Vereinigung mannichfaltiger Erkenntnisse zu einer Erkenntniß selbst, sie ist die Identität der Apperception in mannichfaltigen Vorstellungen. Wir müssen zuerst diesen Begriff noch näher entwickeln. Verschiedene Vorstellungen können in zufälliger subjektiver Verbindung seyn, ohne dadurch zu einer Vorstellung zu werden. Dergleichen subiektive Verbindungen giebt es sehr viele, ein geläufiges Beyspiel ist die bloße Association von Vorstellungen, etwa Wort und Gedanke in der Sprache, welche beyde für mein Bewußtseyn zwar immer verbunden sind, aber doch ohne irgend in eine Vorstellung zusammen zu gehen, ohne zu einer identischen Apperception vereinigt zu werden. Wenn ich hingegen nach einander die verschiedenen Anlagen, die Gebüsche, Rasenplätze u. s. w. eines Gartens betrachte, und nun in die ganze Vorstellung des Gartens zusammenfasse, so ist dies objektive Verbindung. Durch bloße subjektive Verbindung kommt nie objektive synthetische Einheit zu Stande, letztere soll nämlich nicht nur eine Verbindung in meinen Vorstellungen, sondern eine Vorstellung verbundner Objekte enthalten. Dieses fordert denn nicht nur Hinzukommen der einen Erkenntniß zur andern, sondern wirkliche Einheit des Erkennens, Vereinigung zu einer Erkenntniß, so daß jede einzelne Erkenntniß nur als Theilerkenntniß in die ganze Erkenntniß fällt. Z. B. nicht dadurch allein, daß ich mehrere Fenster zugleich wahrnehme, kommt die synthetische Einheit des Hauses in die Vorstellung derselben, sondern dadurch erst, daß ich die Theilanschauungen der Fenster u. s. w. in der ganzen Anschauung des Hauses zusammenfasse, daß ich die verschiedenen Vorstellungen derselben in der einen Vorstellung des Hauses, oder allgemeiner, in der Vorstellung des

Raumes zusammenbringe, und so als objektiv verbunden vorstelle.

Objektive synthetische Einheit entsteht nicht dadurch allein, daß mannichfaltige Vorstellungen in demselben Subjekte, in derselben Vernunft zusammengehören, denn ich könnte mir meine Erkenntniß auch als ein vielfarbiges Gemeng von einzelnen Wahrnehmungen ohne alle Verbindung denken; auch dadurch würde sie allein noch nicht erhalten, daß ich mir in einer innern Wahrnehmung bewußt bin, alle diese Vorstellungen als meine Vorstellungen seyen Vorstellungen desselben Subjektes, denn auch dieses bringt noch keine Vereinigung der mannichfaltigen Vorstellungen zu einer Erkenntniß hervor, und nur in letzteren besteht die objektive synthetische Einheit. Sie fordert über die Einheit des Subjektes, dem z. B. alle diese einzelnen Anschauungen als seine Erkenntnißthätigkeiten zukommen, und außer der Einheit der Reflexion oder der Selbstbeobachtung, in der ich mir aller dieser verschiedenen Anschauungen neben einander als der meinigen bewußt bin, noch Einheit des Erkennens selbst, so daß jede einzelne nur Theil einer ganzen Erkenntnißthätigkeit ist, welche durch die Verbindung vorgestellt wird. Also eben sowohl die synthetische als die analytische Einheit beruht auf einer Identität des Bewußtseyns in verschiedenen Vorstellungen. Die analytische Einheit fordert ein identisches Bewußtseyn als Theilvorstellung, welches als dasselbe in verschiedenen Vorstellungen des Besondern unter ihm stehenden enthalten ist, denn darin bestand die Vorstellung des Allgemeinen; die synthetische Einheit fordert ein identisches Bewußtseyn, in welchem mannichfaltige Vorstellungen enthalten sind.

So weit also für unsre Vernunft verschiedene Erkenntnisse in objektiver synthetischer Einheit sind, so weit giebt

es in ihr Identität der Apperception, Vereinigung ihrer Erkenntnißthätigkeit zu einem Erkennen. Nun findet sich aber Verbindung in unsern Erkenntnissen nicht nur hin und wieder oder zerstreut in einzelnen Gruppen, sondern wir machen Ansprüche auf einen nothwendigen Zusammenhang aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung, auf ein Gesetz einer durchgängigen, nothwendigen objektiven Verbindung alles unsers Erkennens, wie wir dies in manchen einzelnen Anforderungen nachweisen können. Dies liegt in den Ansprüchen jedes allgemeinen Gesetzes der Mathematik, jedes allgemeinen Grundsatzes der Physik u. s. w., es liegt in der Anforderung eines Systems aller Wissenschaften meiner Vernunft, und vor allem in der Idee der Wahrheit selbst, in der Anforderung, daß es überhaupt Wahrheit, und nur eine Wahrheit für unsern Geist geben soll. Jede Verbindung fordert aber, daß alle verbundnen Erkenntnisse nur Theile einer und derselben Erkenntniß seyen; durchgängige, nothwendige, objektive, synthetische Einheit fordert also, daß alle meine Erkenntniß nur Theile einer und derselben Erkenntnißthätigkeit meiner Vernunft sey.

Wir kommen mit der objektiven synthetischen Einheit auf das gleiche Resultat, wie mit der analytischen Einheit. Letztere ist für sich nur das identische Bewußtseyn in gewissen gegebenen verschiedenen Vorstellungen, die ihr als dem Allgemeinen untergeordnet werden. Indem ich sie aber als problematische Vorstellung von dem Einzelnen lostrenne, bleibt sie mir in der Reflexion als eine Bestimmung in Rücksicht des ganzen Gemüthes überhaupt übrig, und ihre Anwendung zur Erkenntniß bezieht sich ebenfalls auf eine Bestimmung des ursprünglich indentischen aller meiner Erkenntniß. Die Grundlage der Reflexion allein schon, die Möglichkeit, auch nur den Satz der Identität oder des Wider-

spruches auf unsre Erkenntniß anzuwenden, setzt schon eben diese Forderung voraus. Denn ich kann nur dann behaupten, Widersprechendes lasse sich nicht verbinden, wenn für meine Vernunft alle verschiedenen Sphären einzelner Begriffe zuletzt in einer obersten enthalten sind, wenn es in meiner Vernunft nur ein System der Wahrheit giebt, denn sonst könnte im einen der Satz, im andern der Gegensatz gelten, eben so wie die Begebenheiten des heutigen Tages von denen des gestrigen verschieden sind, heute geschieht, was gestern nicht geschah.

Wir sagen also: Das Erkennen unsrer Vernunft sey in jedem Augenblick ein Ganzes der unmittelbaren Erkenntniß, welches wir die transcendentale Apperception nennen, und welches eigentlich der Gegenstand ist, der durch innern Sinn und Reflexion in uns wiederbeobachtet wird. Wir beweisen dies einmal dadurch, daß nur unter dieser Voraussetzung selbst der Gedanke des leersten logischen Gesetzes möglich sey, am deutlichsten aber dadurch, daß eine durchgängige, nothwendige, objektive Verbindung in unsern Erkenntnissen statt findet, welche in der That nichts anders als jene Einheit der transcendentalen Apperception ausdrückt. Daß aber eine solche durchgängige und nothwendige Verbindung wirklich in unsern Erkenntnissen ist, müssen wir noch deutlicher machen. Wir setzen diese Verbindung voraus schon dadurch, daß wir überhaupt nur die Idee der Wahrheit, die Idee einer subjektiven Allgemeingültigkeit haben, denn ohne eine solche durchgängige Einheit fände gar kein Anspruch eines allgemeinen Ausspruches statt; wir setzen sie ferner voraus durch die Idee eines Systems aller unsrer Erkenntnisse; wir setzen sie endlich ganz klar voraus durch Anwendung der Idee der Welt, indem wir unter Welt eben ein Ganzes aller Ge-

genstände der Erkenntniß, also objektive synthetische Einheit dieses Ganzen denken. Allein wir können uns hier nur auf den gewöhnlichen Gebrauch der Begriffe von Wahrheit und Welt berufen, ohne ihre Anwendbarkeit näher geltend machen zu können, der Skepticismus könnte uns also dieses Argument noch in Anspruch nehmen, indem er behauptete, die Idee der Welt sey ein bloßes Produkt unsrer Phantasie, und die Idee der Wahrheit drücke nur den frommen Wunsch aus, eine besser organisirte Vernunft zu besitzen, als die wir wirklich haben. Wir müssen deshalb suchen, jene durchgängige Verbindung mit einfacheren Thatsachen der innern Erfahrung zu belegen. Dazu bietet sich das reine Selbstbewußtseyn von selbst an. In jedem Moment meines Bewußtseyns kann ich mir meiner selbst im reinen Selbstbewußtseyn bewußt werden, indem mir das Ich bin, das Bewußtseyn meines Daseyns in jedem wachenden Zustand vor der Reflexion gegenwärtig ist. Wenn ich also irgend etwas anders, z. B. das Daseyn irgend eines Dinges erkenne, so kann ich dies immer aussprechen: Ich bin, und jenes ist auch, ich verknüpfe das Daseyn jedes Dinges, das ich erkenne, mit meinem Daseyn als zu einer und derselben Welt gehörig. Jede meiner Erkenntnisse für sich giebt also eine objektive synthetische Einheit mit meinem Daseyn, jede meiner Erkenntnisse ist also mit meinem reinen Selbstbewußtseyn zu einer Erkenntnißthätigkeit vereinigt. Es giebt also hier eine Einheit meiner Erkenntnißthätigkeit, in welcher das reine Selbstbewußtseyn liegt, und jedes andere Bewußtseyn, das wir besitzen, mit ihm zusammenfällt.

Die Vereinigung meiner ganzen Erkenntniß zu einer Thätigkeit, welche durch die immer neu hinzu strömenden Anschauungen nur immer vergrößert wird, macht die innere Wahrheit und Nothwendigkeit für unsre Vernunft aus.

Wir sehen hieraus, daß wir sehr wohl thaten, die Wahrheit erstlich nur als das Vorhandenseyn der Erkenntniß in der Vernunft als empirische Wahrheit (§. 71.) zu erklären, denn alles vereinzelt und zerstreut Scheinende der sinnlichen Anschauung macht doch nur Theile aus der ursprünglichen Einheit aller meiner Erkenntnißthätigkeit, und die nächste Frage nach Wahrheit ist nur die Frage nach dem subjektiven Verhältniß einzelner Erkenntnisse zu dieser ursprünglichen Einheit aller meiner Erkenntniß. Die ursprünglich eine Erkenntnißthätigkeit der Vernunft enthält die Erkenntniß als ein Ganzes ihrer unmittelbaren Erkenntniß; wir werden uns dessen aber nur theilweis durch innern Sinn und Reflexion bewußt. Es ist nach dem sinnlichen Wesen unsrer Vernunft nicht möglich, daß wir uns dieses Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß je bewußt werden, sondern uns ist der Unterschied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen der Vorstellung unvermeidlich. Nur einzelne Theile faßt der innere Sinn unmittelbar als Anschauung auf, die Form des Ganzen beobachtet nur die abstrahirende Reflexion. Hätten wir nicht diese Abstufung in der Selbstbeobachtung, so gäbe es keinen Unterschied des Anschauens und Denkens, und Dichten als freyes Spiel mit Vorstellungen unabhängig vom Gesetze der Wahrheit würde gar nicht möglich seyn.

c) Die ursprüngliche formale Apperception.

§. 92.

Das Verhältniß des materialen und formalen Bewußtseyns in unsrer Erkenntniß beweist, daß in der unmittelbaren

Erkenntniß unsrer Vernunft ein Grundbewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit liege als ursprüngliche formale Apperception, welche das reine Resultat der Form ihrer Erregbarkeit an der Erkenntniß ist.

Materie und Form sind zwey Begriffe, die schon früher sich fanden unter den Formen der Vergleichung, wodurch wir die Einheit in unsern Vorstellungen beobachten wollten. Materie heißt das Bestimmbare überhaupt, Form die Bestimmung desselben. Ihr Gebrauch in der Philosophie ist aber zweydeutig. Unter Materie oder dem Bestimmbaren verstand man sonst das Allgemeine vieler Bestimmungen empfängliche, Form hingegen hieß die Bestimmung des Besondern unter dem Allgemeinen; Materie bedeutet hier gleichsam das ununterscheidbare Substrat des Seyns, welches keine bestimmte Gestalt hat, aber vieler Gestalten empfänglich ist, Materie ist das Seyn schlechthin, Form die Art des Seyns. So ist z. B. an der marmornen Statue der bloße Marmor für sich der gestaltlose Stoff, welcher erst durch die bestimmte Gestalt zur Statue wird. Fast im Widerspruch damit heißt aber bey uns gerade das Allgemeine, die bloße Einheit die Form, Materie hingegen das Individuelle, dem diese Form als Bestimmung zukommt; die allgemeine Regel ist die Form, das Einzelne, was unter ihr steht, die Materie, die Gestalt für sich ist bloße Form, das Einzelne gestaltete die Materie. Der letzte Sprachgebrauch ist bestimmter, Materie geht auf das Mannichfaltige zu verbindende, Form auf die Einheit in unsern Vorstellungen.

Ich nenne die Materie eines Bewußtseyns das Objekt desselben, oder wenn man lieber will das Objektive in demselben, dasjenige, was sich in ihm auf das Objekt bezieht. So ist es bey einer Anschauung der Gegenstand selbst, welcher die Materie der Vorstellung bestimmt, beym Begriff der rothen Farbe hingegen ist es eben die rothe Farbe und nicht die einzelnen rothen Gegenstände selbst. Material heißt dann folglich ein Bewußtseyn, wiefern es ein Objekt hat, formal hingegen, wiefern es nur in der Rücksicht betrachtet wird, daß anderes in oder unter ihm enthalten ist. Weil aber ein Bewußtseyn ohne irgend etwas in ihm Vorgestelltes von einem andern gar nicht unterschieden werden kann, so ist jedes Bewußtseyn in einiger Rücksicht material bestimmt, aber nicht jedes formal. Vollständig material bestimmt ist die empirische Anschauung, welche ihren bestimmten Gegenstand als gegeben enthält; ein allgemeiner Begriff, oder die Form einer Verbindung hingegen haben zwar auch materiale Bestimmungen in sich, sind aber doch nicht vollständig materiales Bewußtseyn, denn sie haben keinen vollständigen Gegenstand. Die einzelne empirische Anschauung in der Empfindung ist nur material bestimmt; die reine Anschauung des Raumes und der Zeit hingegen enthält alles mannichfaltige der Anschauung in sich, sie ist eine Form dieser Anschauungen, eben so die anschaulichen Vorstellungen bestimmter Gestalten, z. B. des Apoll von Belvedere, einer Pyramide, oder die Vorstellung einer bestimmten Dauer, Tag, Stunde sind formale Vorstellungen, in denen andere enthalten sind. Ferner jede Vorstellung des Allgemeinen, jeder Begriff ist ein formales Bewußtseyn, indem er andere Vorstellungen als das Besondere seiner Sphäre unter sich enthält, eben so eine allgemeine Regel ist eine Form für alle besondern Fälle, für die sie als

Bestimmungsgrund gebraucht werden kann. Die meisten Begriffe und alle Regeln sind hier in zweyerley Rücksicht als formal bestimmt, sowohl in Rücksicht des Besondern, was sie unter sich enthalten, als des Mannichfaltigen, was sie in sich befassen. So ist alles Bewußtseyn der Kategorien und Ideen auch darin formal, daß wir z. B. Größe, oder das Verhältniß von Substanz und Accidenz, oder die Idee der Welt brauchen als Formen der Verknüpfung von Gegenständen, die in ihnen zusammengefaßt werden.

Formales Bewußtseyn ist also überhaupt dasjenige, wodurch ich mir die Einheit in meiner Erkenntniß unmittelbar vorstelle, sie mag analytische oder synthetische seyn. Jedes formale Bewußtseyn enthält die Möglichkeit einer objektiven Einheit in unsern Erkenntnissen, und wo wir uns der Einheit in unsern Vorstellungen bewußt werden, geschieht dies analytisch oder synthetisch immer erst durch ein formales Bewußtseyn, gleichsam als das Band, wodurch Vorstellungen, die verschieden erscheinen, doch als dieselben anerkannt werden. Bey analytischer Einheit finde ich dasselbe Bewußtseyn in verschiedenen Vorstellungen wieder, bey der synthetischen sind Vorstellungen, welche als verschieden erscheinen, in einer Form zusammengefaßt. Ohne solches formales Bewußtseyn lägen einzelne empirische Anschauungen getrennt neben einander, keine gienge die andere etwas an, und das Gleiche in vielen derselben würde doch nie eine Regel möglich machen, unter der diese vielen zusammen stünden.

In jedem Ganzen der Erkenntniß müssen wir den dreyfachen Unterschied machen zwischen dem Ganzen selbst, der vereinigenden Form desselben, und der in ihm vereinigten Materie. Z. B. die Anschauung eines einzelnen Baumes ist ein solches Ganzes, seine Gestalt, der Begriff der bestimm-

ten Baumart, zu der er gehört u. s. w., macht die Form desselben, das Aggregat seines Stammes und seiner Zweige, so wie sie sich wirklich in diesem einzelnen vorfinden, macht die Materie. Oder das Ganze der Erkenntniß sey der Umlauf des Mondes um die Erde, so machen Bewegung und eine bestimmte Wechselwirkung bewegender Kräfte die Form dieser Begebenheit, Erde und Mond die Materie. Oder es ist die Erkenntniß der allgemeinen Regel gegeben: Alle Körper sind schwer, so ist diese eine leere Form, wenn die Anschauung nicht wirklich einzelne Körper als Materie zur Anwendung giebt, wo dann das Ganze der Erkenntniß das System aller Körper unter dieser Regel wird. In alle diesen Fällen ist das formale Bewußtseyn dasjenige, wodurch die Einheit in das Ganze der Erkenntniß kommt, und dasjenige, wodurch wir uns der Einheit desselben als Baum, als Begebenheit einer Wechselwirkung, als allgemeines Gesetz bewußt werden.

Dieses formale Bewußtseyn war es nun, sowohl in Rücksicht analytischer als synthetischer Einheit, was die Reflexion an der Erkenntniß beobachtet, wir wurden uns dessen durch Abstraktion bewußt, und unterschieden nach dieser Allgemeinheit nnd Verbindung die beyden Arten der Abstraktion. Es liegt in dem Ganzen unsrer Erkenntniß der gegebenen Materie als dem Mannichfaltigen der Anschauung, oder dem besondern Falle unter der Regel immer die Form seiner Verbindung, oder das Allgemeine seiner Bestimmung subjektiv zu Grunde, welches durch die Abstraktion heraus gehoben und besonders vorgestellt wird, unmittelbar aber dasjenige ist, was durch die Vernunft selbst ursprünglich zur Erkenntniß hinzukommt. Wir haben also in diesem formalen Bewußtseyn zugleich dasjenige, was Einheit und Verbindung in der Erkenntniß konstituirt, und das Mittel,

wodurch wir Einheit und Verbindung durch Reflexion beobachten.

Nun haben wir vorhin gesehen, daß es nicht nur einzelne Vereinigungen hin und wieder in unsrer Erkenntniß giebt, sondern eine durchgängige Einheit und Identität aller meiner Erkenntnißthätigkeit für die Vernunft überhaupt. Es giebt nicht nur hin und wieder ein einzelnes Ganzes in der Erkenntniß, sondern alle meine Erkenntniß als transcendentale Apperception macht nur ein solches Ganzes zusammen aus. Alle Einheit in einem solchen Ganzen der Erkenntniß sollte aber nur durch ein formales Bewußtseyn in ihm entspringen, die ganze transcendentale Apperception selbst wird also auch nur durch eine solche allgemeine und ursprüngliche formale Apperception möglich, welche der Quell aller Einheit in unsrer Vernunft ist. Nothwendige analytische Einheit, und die durchgängige nothwendige objektive synthetische Einheit sind nur durch die Einheit einer ursprünglichen formalen Apperception in unsrer Erkenntniß.

Es ist in unsrer Vernunft ein solches erstes Grundbewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit. Jedes einzelne formale Bewußtseyn, welches die Reflexion auffaßt, und wodurch sie irgend ein Ganzes der Erkenntniß bestimmt, ist nur ein Theil dieser einen ursprünglichen formalen Grundthätigkeit der Vernunft.

Dieses formale Bewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit aller meiner Erkenntniß ist das Resultat der Form der Erregbarkeit unsrer Vernunft, welches in aller unsrer Erkenntniß das Eine und Gleiche ist, uns aber nur in den zerbrochnen einzelnen Formen von analytischer und synthetischer Einheit zum Bewußtseyn kommen kann. Es ist dasjenige, was die Vernunft als solche charakterisirt,

was sie für sich zur Erkenntniß giebt, nichts als das Gesetz: jede Erkenntniß unsrer Vernunft kann nur Modifikation ihrer einen Erkenntnißthätigkeit seyn, dies ist das subjektive Princip ihrer Einheit und Nothwendigkeit, ihre ursprüngliche formale Apperception.

Die Annahme einer solchen ursprünglichen formalen Apperception ist der oberste Punkt einer Theorie der Spontaneität der Erkenntnißkraft, und somit das höchste Princip der Anthropologie, von dem die Theorie der Vernunft ausgehen muß. Wir wollen nochmals übersehen, wie wir zu dieser Voraussetzung gelangen. Wahrheit kann in unsern Erkenntnissen überhaupt nur durch die Vereinigung der analytischen mit einer durchgängigen synthetischen Einheit statt finden, indem nur so die Gültigkeit jeder einzelnen Erkenntniß gegen jede andere bestimmbar wird. Wenn es also überhaupt einen allgemeingültigen Werth in unsern Erkenntnissen geben soll, so beruht dieser auf dem Vorhandenseyn einer durchgängigen Verbindung in unsern Erkenntnissen. Durchgängige Verbindung findet sich aber nur in einer durchgängigen Einheit alles meines Erkennens, und diese ist nur durch eine ursprüngliche formale Apperception möglich, welche die Bedingung jeder andern Erkenntniß ist.

Wenn also nur irgend eine apodiktische Behauptung (und wenn es nur eine ganz leere logische Formel, wie der Satz der Identität A ist A wäre,) zugegeben wird, so liegt darin doch schon, daß es eine Allgemeingültigkeit in meinen Erkenntnissen giebt, das heißt ein ursprüngliches Verhältniß in der Vernunft, wogegen die Wahrheit überhaupt bestimmt werden soll, und das ist eine ursprüngliche formale Apperception derselben. Wer also nur irgend etwas Allgemeingültiges zugiebt, der kommt auf die noth-

wendige Annahme einer solchen formalen Apperception, und alles dessen, was dann für die Vernunft daraus folgt. Ja wer sich selbst darauf nicht unmittelbar einlassen wollte, der kann doch das Zusammenfallen jedes einzelnen Bewußtseyns mit dem reinen Selbstbewußtseyn in sich nicht übersehen, kommt dadurch auf durchgängige nothwendige Verbindung, und somit auf ursprüngliche formale Apperception.

Diese ursprüngliche formale Apperception liegt als ein Grundbewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit in der Vernunft, kann aber so in seiner Reinheit weder vom innern Sinn noch von der Reflexion erreicht werden, denn es ist eben das Beharrliche ohne Unterscheidung in allem sich Gleiche, dessen einzelne materiale Bestimmungen allein vom Sinne wahrgenommen werden, und da auch die Reflexion sich immer an den Sinn anschließen muß, so faßt sie im Allgemeinen und Nothwendigen und in jeder Verbindung wohl die Folgen dieser zu Grunde liegenden Einheit, aber immer nur vereinzelt und nie im Ganzen, auf. In der dunkeln Vorstellung unsers Geistes, dem Fond des Gedächtnisses liegt die ganze unmittelbare Erkenntnißthätigkeit meiner Vernunft als ihre unmittelbare Erkenntniß, als ihre transcendentale Apperception, deren Form die ursprüngliche formale Apperception ist. Vor dem Wiederbewußtseyn wiederhohlen sich aber davon in klarer und deutlicher Vorstellung nur einzelne Theile im Anschauen, Dichten und Denken.

Anhang.

§. 93.

1. Das oberste Verhältniß einer Theorie unsrer Vernunft ist das hier aufgewiesene einer formalen, materialen und transcendentalen Apperception. Es liegt in unsrer Vernunft eine Einheit der transcendentalen Apperception als ihre unmittelbare Erkenntniß, diese entsteht so, daß ihre ursprüngliche formale Erkenntniß der Einheit und Nothwendigkeit durch einzelnes hinzukommendes materiales Bewußtseyn ergänzt wird. Das Grundbewußtseyn unsrer Vernunft wäre für sich ganz leer, wenn nicht die einzelnen Anregungen durch den Sinn hinzukämen, sobald diese aber anfangen, so beleben sie dasselbe, und es theilt ihnen dann den apodiktischen Werth mit. Diese Verhältnisse sind das höchste Resultat der subjektiven Untersuchung des Erkennens, durch sie müssen wir die Geheimnisse aller Spekulation entschleyern; sie sind schwer verständlich zu machen, weil die höchste Abstraktion so wenig Inhalt behält, und das Vorurtheil der objektiven Begründung so leicht den Blick von unserer Untersuchung wieder abzieht. Dies nöthigt uns, hier weitläuftiger zu seyn.

Es ist oft bemerkt worden, daß die Lehre von der reinen Apperception, oder der Abschnitt von der Möglichkeit der Verbindung, (S. 129. u. f.) der schwierigste und unverständlichste in Kants Kritik der reinen Vernunft sey, und doch dasjenige, worauf für die Theorie alles ankommt. Man kann auch leicht bemerken, daß die Kantische Theorie hier nicht leistet, was von ihr gefordert werden sollte.

Die Frage nach der Möglichkeit der Verbindung in unsern Erkenntnissen ist eine Aufgabe der innern Physik; die höchsten Erklärungsgründe dieser Möglichkeit müssen Principien einer physikalischen Theorie seyn, so daß sich die wirklich vorkommenden Formen der Verbindung daraus einzeln ableiten lassen. Das letzte leistet aber die Kantische Theorie gar nicht; sie giebt nur einen leeren analytischen Satz als obersten Grundsatz des Verstandes, und führt auf eine eigne Ansicht der Kopula im Urtheil überhaupt, die aber sehr dunkel bleibt. Man warf Kant vor, daß er nicht im Stande sey anzugeben, warum wir gerade diese Formen der Kategorie und Idee besitzen, und er antwortete nur, daß dies kein unentbehrliches Bedürfniß seiner Kritik sey, was so, wie er sich die Aufgabe gestellt hatte, nicht unrichtig, für die Evidenz des ganzen Systems aber doch ein bedeutender Mangel war. Nachher haben wir mancherley Versuche erhalten zu wirklich theoretischen Ableitungen der Formen der Kategorien, sie sind aber alle bald wieder vergessen word und mir ist keiner bekannt, der die Sache durch tiefere Untersuchung der Lehre von der reinen Apperception fortgesetzt hätte, welches doch der einzige subjektive einer Theorie der Vernunft angemessene Weg ist.

Worin liegt nun die Unvollständigkeit der Kantischen Ansicht? Dies können wir sehr bestimmt nachweisen. Den Grundfehler der Kantischen Theorie haben wir schon gerügt, er verwechselte den Verstand als Reflexionsvermögen mit der unmittelbaren Vernunft, er kannte das nur wiederhohlende Wesen der Reflexion nicht. Wenn er Sinn und Verstand unterscheidet, so trifft dies nur den oben (§. 74.) angegebenen Unterschied dessen, was wir durch innern Sinn in uns finden, und dessen, was wir nur durch Reflexion in uns beobachten können. Eine Folge dieses Fehlers zeigt sich

denn auch in seiner Lehre von der Möglichkeit der Verbindung. Dasjenige, was wir trascendentale Apperception, oder das Ganze der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft nennen, hat er gar nicht bemerkt, indem er es mit dem objektiven Daseyn der Dinge verwechselte. Ferner was er reine Apperception und durchgängige Identität aller Apperception nennt, ist eine Vermengung unsrer ursprünglichen formalen Apperception mit dem reinen Selbstbewußtseyn. (Die Apodikticität, welche in dem Ist als Kopula jedes Urtheils liegt, hat nichts mit dem reinen Selbstbewußtseyn zu thun, sondern ist nur Abdruck der ursprünglichen formalen Apperception im Urtheil der Reflexion.) Sein Fehler ist nämlich hier, daß er die (unter b) 1) bezeichnete) Einheit der Reflexion, die Zusammenfassung aller meine Erkenntnisse in eine Einheit der Selbstbeobachtung mit der unmittelbaren Einheit alles meines Erkennes verwechselte, und meinte mit der ersten, die doch nur Eigenthum der Reflexion ist, schon eine Theorie der Verbindung versuchen zu können.

Wir müssen hier folgende Ausdrücke unterscheiden. Erstlich reine Apperception nennen wir das reine Selbstbewußtseyn, welches durch die Reflexion: Ich bin, oder ich denke, ausgesprochen wird, die Form des innern Sinnes ist, und jeder innern Anschauung das Ich als den einen und gleichen denkenden Gegenstand bestimmt. Dieses Ich bin bestimmt denn auch die Einheit der innern Wahrnehmung, und durch diese die Einheit der Reflexion oder Selbstbeobachtung, indem das reflektirte Selbstbewußtseyn hier die Form giebt.

Zweytens transcendentale Apperception nenne ich das unmittelbare Ganze der Erkenntniß meiner Vernunft in jedem Augenblick ihrer Lebensäußerung, in Rücksicht

dessen ist das Ich der reinen Apperception der einzige unmittelbare Gehalt, den der Sinn nicht gegeben hat, die ursprüngliche formale Apperception ist hingegen drittens die unmittelbare Form jenes Ganzen, in ihr liegt das Gesetz der Apodikticität, in ihr der Quell aller einzelnen Formen der Einheit, welche die Reflexion auffaßt. Wir dürfen sie nicht mit Kant durch das Ich bin bezeichnen, denn dies ist nur eine einzelne materiale Bestimmung derselben, sie muß vielmehr nur mit Formen verglichen werden, wie z. B. die Anschauung des unendlichen Raumes in abstracto, wie die Geometrie ihn behält, oder die Formen Welt, Weltordnung, welche alles in einem Ganzen zusammenfassen, oder auch die Form: Jedem Dinge kommt entweder ein Begriff oder sein Gegentheil zu, als Form der Bestimmbarkeit von Allem durch Jedes. Dies alles sind aber gleichsam nur einzelne Abdrücke der einen formalen Apperception vor der Reflexion, sie läßt sich nicht besser benennen, als Grundbewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit. Kants Fehler in dieser ganzen Ansicht unsrer Vernunft läßt sich auch durch das charakterisiren, was wir an mehreren Orten gerügt haben, Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft ist ihm immer Willkührlichkeit derselben, d. h., Reflexion. (S. z. B. K. d. r. V. S. 130.)

Die Kantische Synthesis, so wie er sie in ihren Formen aufstellt, und in den Grundsätzen des Verstandes entwickelt, ist nichts als ein Akt des Reflexionsvermögens, eine Wiederhohlung, deren Original er nicht kennt. Seine Synthesis ist die Handlung des Verstandes, eine Vorstellung zu der andern hinzu zu setzen, und beyde in einem Bewußtseyn zu vereinigen, (K. d. r. V. S. 133.) was nur die Reflexion thut. Was in der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft nicht schon verbunden ist, das wird sich

durch jene Synthesis nicht als objektive synthetische Einheit der Erkenntniß vorstellen lassen. Kant aber versucht seine Theorie der Verbindung, ohne auf diese unmittelbare Erkenntniß Rücksicht zu nehmen. Die Kantische Synthesis ist dasjenige, was in den mathematischen Vorstellungen der produktiven Einbildung und in der Bildung der Urtheile unmittelbar in die innere Wahrnehmung fällt. Wir haben schon oben (§. 40.) auf den Unterschied der unmittelbaren Einheit, und Verbindung der produktiven Einbildung, und der Wiederhohlung derselben vor der innern Wahrnehmung aufmerksam gemacht. Wir zeigten, daß diese Unterscheidung uns von dem Widersprechenden der gewöhnlichen Theorien der produktiven Einbildung befreyt, wo dieses Vermögen willkührlich schaffend gleichsam dichtend erscheint, und dann doch Wahrheit von seinen Vorstellungen fordert. Z. B. ich sehe die Mondscheibe am Horizont größer als hoch am Himmel, und nenne dies Täuschung nicht nur deswegen, weil der Mond das einemal nicht größer als das andere ist, sondern weil er auch das einemal nicht entfernter ist als das andere, und vorzüglich, weil meine unmittelbare Anschauung, die ich durch Messung genauer beobachte, ihn das einemal wirklich nicht größer zeigt als das andere. Die unmittelbare Synthesis wird hier durch die Messung beobachtet, die fehlerhafte Synthesis hingegen gehört nur der wiederhohlenden Reflexion, sie ist die beurtheilte Vorstellung von der Größe der Mondscheibe. In jedem Urtheil haben wir diesen Unterschied noch deutlicher. Wir setzen darin willkührlich Begriffe als Subjekt und Prädikat zusammen, und verbinden sie; nachher fragen wir erst, ob das Urtheil wahr oder falsch sey. Hier enthält das Fürwahrhalten die abgeleitete Synthesis der Reflexion, die auf Apodikticität Anspruch macht, die

unmittelbare Einheit und Verbindung hingegen enthält das Gesetz der Wahrheit, nach dem unser Fürwahrhalten richtig oder Irrthum ist.

Wenn Kant die Form einer Verbindung entwickelt, z. B. das Gesetz beweist: jede Zeitfolge findet nur durch Bewirkung statt, so bleibt er eigentlich nur bey den Verhältnissen der reflektirten Synthesis stehen, und beruft sich anstatt der ursprünglichen Einheit der Erkenntniß auf das Seyn des Objektes. Er unterscheidet die bloße Folge der Wahrnehmungen in der willkührlichen Beobachtung, von der Folge der Erscheinungen selbst, und zeigt, daß wir nothwendige Begriffe des Verstandes, hier den der Kausalität brauchen, um von der erstern für die Erkenntniß zur andern überzugehen. „Ich nehme die Theile eines Gebäudes nach einander wahr, sage aber, sie sind zugleich, weil ich das Gebäude willkührlich von oben nach unten, oder von unten nach oben beobachten kann. Ich nehme ein Schiff nach einander oben und unten auf dem Strome wahr, und sage, dies sey Begebenheit in einer Zeitfolge, indem die willkührliche Beobachtung nur von oben nach unten, aber nicht umgekehrt fortschreiten kann. Um mir die Begebenheit des Zugleich oder des Nacheinander vollständig vorzustellen, brauche ich jedesmal einen Verstandesbegriff, daß ich aber im einzelnen Falle wirklich, z. B. den der Kausalität anwende, liegt in der Unmöglichkeit, die Reihe der Wahrnehmungen umkehren zu können."

Diese Kantische Exposition bleibt unvollständig, weil sie sich nur mit den Thätigkeiten der Reflexion beschäftigt. Sie unterscheidet erstlich die mathematische Nothwendigkeit des Nacheinandergeschehens, (Christi Geburt fällt nach der Schlacht bey Aktium) nicht von der intellektuellen Nothwendigkeit des Durcheinander, (die Mondfinsterniß erfolgt

durch den Schatten der Erde,) indem er nur dadurch die Hülfe des Verstandes postulirt, daß ins unbestimmte Vorstellung der Nothwendigkeit in der objektiven synthetischen Einheit der Begebenheiten gefordert wird. Zweytens, sie führt die objektive Gültigkeit der Zeitfolge der Erscheinungen im Gegensatz gegen die subjektive Gültigkeit der Folge der Wahrnehmungen auf die Unmöglichkeit einer willkührlichen Abänderung der Beobachtung zurück, wobey man eigentlich den zur Empfindung (z. B. das Auge) afficirenden Gegenstand als Grund der objektiven Bedeutung ansieht. In der That aber kommt es mit diesem der Reflexion gehörigen empirischen Experiment der Umkehrung der Beobachtungsreihe gar nicht auf objektive Bestimmung an, sondern nur auf Brauchbarkeit des gegebenen Materials der Wahrnehmungen zu Urtheilen und zu subjektiv allgemeingültigen Resultaten im Urtheil. Denn für sich hat jede Wahrnehmungsreihe denselben objektiven Werth der Zeitbestimmung; auch bey der Beobachtung des Gebäudes nehme ich, wenn ich oben anfange, einen vorhergehenden Zustand vom Daseyn des Gipfels, und einen nachfolgenden vom Daseyn des Bodens wahr.

Die Schwierigkeit liegt denn auch hier wieder in dem Ungewohnten unsrer subjektiven Ansicht der Erkenntniß. Wenn wir aus vielen Wahrnehmungen durch Synthesis der Reflexion eine ganze Erfahrung zusammensetzen, so entspricht die Behauptung ganz dem gewöhnlichen Vorurtheil, daß wir hier zu der nur subjektiven Bedeutung einzelner Wahrnehmungen die objektive Bedeutung der Erfahrung hinzusetzen. Dies geschieht aber wirklich nicht. Vielmehr, so wie in unsern Vorstellungen die Sinnesanschauungen zu einander hinzufallen, bildet sich das Ganze der Erfahrung in unsrer unmittelbaren Erkenntniß, indem jede

Sinnesanschauung nur Modifikation meiner einen Erkenntnißthätigkeit ist, aber die einzelne Sinnesanschauung nimmt der innere Sinn allein unmittelbar wahr, das Ganze der Erfahrung kann erst die Reflexion beobachten, und die Abstufungen der Gültigkeit sind wieder nur subjektive, nach problematischen Versuchen zum Urtheilen und wirklich berechtigten apodiktischen Entscheidungen.

Hier läßt sich das Verhältniß des Reflexionsvermögens zur unmittelbaren Vernunft noch näher bestimmen. Wir dürfen den Unterschied beyder nicht durch Analysis und Synthesis, logisches und transcendentales Denken gerade zu machen. Sowohl Analysis als Synthesis sind Funktionen des reflektirenden Verstandes, allein zur Analysis ist sich die Reflexion selbst genug, Synthesis hingegen kann sie sich selbst nicht geben, deswegen läßt sich das Räthsel der Spekulation aussprechen: wie ist Synthesis a priori möglich? Hingegen sowohl das Vorhandenseyn der analytischen als der synthetischen Einheit in unsern Vorstellnngen gehört der unmittelbaren Vernunft, und nicht der Reflexion allein. Nur daß die Formen der analytischen Einheit gleichsam früher von der Reflexion beobachtet werden können, die der synthetischen hingegen nur durch Hülfe der ersteren. Es ist also für die Theorie der Vernunft noch eben sowohl die Frage: wie ist analytische Einheit? als, wie ist objektive synthetische Einheit in ihren Erkenntnissen möglich? und beydes müssen wir durch die Theorie der Einheit beantworten können. Die beyden Grundhandlungen der Reflexion sind A b s t r a k t i o n und K o m b i n a t i o n, d. h., Trennung und Wiederzusammensetzung des Getrennten, vor beyden voraus muß uns aber erst die u r s p r ü n g l i c h e V e r b i n d u n g d e r u n m i t t e l b a r e n E r k e n n t n i ß

gegeben werden, ohne die weder Abstraktion noch Kombination möglich wäre; deren Gesetze suchen wir hier.

§. 94.

II. Wem die Begriffe unsrer innern Naturlehre so geläufig geworden sind, daß er eines bestimmten Streites über einzelne Darstellungen fähig ist, dem kann leicht auffallen, daß wir die Theorie der Einheit in unsrer unmittelbaren Erkenntniß fast mit derselben Formel begründen wollen, auf die wir die Lehre von der Association zurückführten. Wir suchten nämlich damals die Erscheinungen der Association dadurch zu erklären, daß alle Thätigkeiten des Gemüthes in jedem Augenblick in einer Einheit der Handlung unsers Geistes zusammenfielen, wodurch die Lebhaftigkeit zugleich angeregter innerer Thätigkeiten so von einander abhängig würde, daß die eine der andern nachher ihre Belebung wieder mittheilte, so erklärten wir die Verbindung des Schalles im Wort mit dem abstrakten bezeichneten Gedanken. Jetzt hingegen sagen wir: alle Formen der Einheit und Verbindung in unsern Vorstellungen besitzen wir durch eine ursprüngliche formale Apperception, und Nothwendigkeit erhält unsre Erkenntniß dadurch, daß sich in jedem Augenblick alles mein Erkennen durch diese ursprüngliche formale Apperception in einer Erkenntnißthätigkeit vereinigt. Einheit der ganzen Gemüthsthätigkeit in jedem Gemüthszustand liegt also das einemal wie das andre zu Grunde, beyde Verbindungsweisen, die subjektive der Association und die objektive synthetische Einheit der Vernunft sind aber doch durchaus verschiedener Natur; so eng Wort und Gedanke associirt seyn mögen, so wird doch dadurch nie die entfernte syntheti-

sche Vereinigung ihrer Gegenstände mehr angenähert werden. Worte werden diesem Verhältniß keine große Deutlichkeit geben, weil wir keine anschauliche Form für die Vereinigung des zugleich Gegebenen in unsern innern Thätigkeiten haben, wer sich aber selbst beobachtet, der wird finden, daß die Einheit unsrer innern Thätigkeit in beyden Fällen sich auf ganz entgegengesetzte Weise anwendet. Bey der Einheit der Erkenntniß der Vernunft ist gleichsam von dem Ganzen ihrer extensiven Größe die Rede, wie alle Theile in einer Form des Ganzen zusammenfallen müssen, wobey auf den Grad der Lebhaftigkeit der Vorstellungen gar nichts ankommt, sondern alles nur auf ihr neben einander liegen in dem Ganzen. Das Spiel der Associationen hingegen hat es gerade nur mit der intensiven Größe und ihrer Einheit zu thun, indem ein Ganzes des Grads der Lebhaftigkeit sich in jedem Augenblick an alle innern Thätigkeiten vertheilt, die Associationen haben es denn auch nur mit diesem Wechsel der Lebendigkeit und seiner Vertheilung an die einzelnen gleichzeitig lebhaften Thätigkeiten zu thun.

§. 95.

III. Die Theorie der Vernunft, welche wir hier aus anthropologischen Principien entwickeln, gewährt den Vortheil, daß sie in Sachen der höchsten Spekulation Entscheidung liefert, ohne daß wir uns auf die größten Schwierigkeiten des Spekulirens selbst einzulassen brauchen. Sie ist physikalische Theorie, und gründet sich also auf Erfahrung und innere Anschauung, die, wenn sie gleich als innere Anschauung schwer mittheilbar ist, doch immer weit festere Beurtheilungen zuläßt, als die höchsten Abstraktio-

nen der Spekulationen selbst. Wenn wir uns ohne anthropologische Beyhülfe daran wagen, über ganz allgemeine spekulative Dinge zu urtheilen, über das Wesen und die Nothwendigkeit in den Dingen überhaupt, über die Freyheit, oder ob die Gottheit mit Spinoza als das letzte Seyende, oder mit Leibnitz als das letzte Denkende vorauszusetzen sey, so werden wir darüber unmittelbar wenig festes Urtheil haben. Wiewohl wir uns auf einer Seite wohl bewußt sind, solche Dinge seyen gar nicht nach Wahrscheinlichkeit zu entscheiden, so fühlen wir doch auf der andern Seite, daß wir uns mehr in Worten verwirren als urtheilen, und können leicht bemerken, daß die widerstreitenden Urtheile des einen und andern eben daher kommen, weil mehr unbestimmte Associationen als die Wahrheit unser Urtheil leiten. Dies rührt natürlich daher, weil jene hohen Abstraktionen so schwer zu schematisiren sind, und der innere Sinne in ihnen so wenig Stoff behält, den die Reflexion sicher fassen könnte, daß unsere Kombination hier leicht mehr Spiel mit Worten als Urtheil aus Begriffen wird. Das Unsicherste ist hier die Kombination der einzelnen Abstraktionen, und eben diese wird uns durch die anthropologische Behandlung ungemein erleichtert, wir erhalten hier in der Theorie der Vernunft, welche den Ursprung jeder einzelnen abstrakten Form nachweist, eben durch diesen Ursprung eine feste Stelle für sie, und können nun ihre Verhältnisse zu andern Abstraktionen erfahrungsmäßig bestimmen, so daß die allgemeinen Urtheile selbst dann nur leichtes Resultat werden. Es wird z. B. nach dem Gesetz der Kausalität: jede Veränderung ist eine Wirkung, gefragt, so vergleiche ich nicht beyde Begriffe, um die Wahrheit des Gesetzes auszumitteln, sondern die Theorie zeigt mir schon im Großen, in welchem Verhältniß reine Zeitbestimmungen und Kategorien

in unsrer Vernunft stehen, und daraus ergiebt sich die Gültigkeit und der Fall der Anwendung der einzelnen Gesetze dann von selbst.

Ueberhaupt ist die Behandlung der höchsten Abstraktionen so unbestimmt und schwankend, daß fast kein Philosoph zu einem bestimmten System anders gelangt, als daß er (oft sich selbst unbewußt) eine psychologische Hypothese über die Theorie der Vernunft voraussetzt, nach der er die Wahrheit in spekulativen Dingen in oberster Instanz prüft und aburtheilt. Diese Hypothesen sind am Ende alle von zweyerley Arten: einseitiger Empirismus und einseitiger Rationalismus. Im Streite gegen diese beyden sind wir dann auch eigentlich genöthigt worden, die höchsten Principien unsrer Theorie der transcendentalen Apperception durch Induktionen aus innerer Erfahrung abzuleiten.

Allem Empirismus in der Philosophie liegt zuletzt die anthropologische Hypothese zu Grunde, daß der Mensch eine nur sinnliche Erkenntnißkraft besitze. Diesem treten wir zuerst entgegen. Wir weisen aus dem Vorkommen der Vorstellungen in unserm Geiste auf, daß diese Hypothese: alle unsre Erkenntniß nur durch sinnliche Eindrücke zusammenfließen zu lassen, gar nicht erklärt, was wirklich da ist. Nicht nur die in Anspruch genommene Nothwendigkeit in der Anwendung, sondern selbst der leere Begriff der Nothwendigkeit, der leere Gedanke des Ist, als der Kopula im Urtheil nur im A ist A aufgefaßt, wäre in einer solchen nur sinnlichen Erkenntnißkraft unmöglich. Sonst vertheidigt sich der Empirismus großentheils nur apagogisch gegen die Ansprüche der Vernunft, wo dann oft beyde Theile in der gemeinschaftlichen Voraussetzung unrecht haben. Epikur und Locke berufen sich darauf, daß jede menschliche Erkenntniß nur durch denn Sinn erwacht,

mit dem Sinn anfängt, daß kein Gehalt im Urtheil aufgewiesen werden könne, der nicht vom Sinne entlehnt sey, daß jeder Gehalt erst im Sinne gewesen sey, ehe er in den Verstand kommt. Ihre Schlüsse daraus gelten aber nur gegen die unstatthafte rationalistische Hypothese angeborner Ideen, welche einen eignen Gehalt des nur Vernünftigen voraussetzt, da doch eben der Vernunft unabhängig vom Sinn kein Gehalt, sondern nur die Form gehört.

Oder Hume streitet hauptsächlich damit, daß er zeigt: alle unsre Anwendung allgemeiner Gesetze entlehnt sich durch Induktion nur aus der Erfahrung, man könne also alle Voraussetzung der Nothwendigkeit, wie sie in unserm Gemüthe vorkommt, eben so gut nur durch Gewohnheit erklären, (wir setzen voraus, das werde erfolgen, was wir gewohnt sind, erfolgen zu sehen.) Diese Einwendung psychologisch ausgedrückt sagt: Was ihr mit eurer Theorie der Vernunft zu erklären sucht, das läßt sich eben so gut durch bloße Einbildungskraft erklären, die doch bekanntlich ein nur sinnliches Vermögen ist. Hier liegt der Fehler, auf den ich aufmerksam machen will, in der letzten Voraussetzung. Hätte Hume richtiger beobachtet, so hätte er bemerken müssen, daß seine von Impressionen belebte Erkenntnißkraft entweder nicht einmal Einbildungskraft, (intensive Einheit ihrer Thätigkeit) oder zugleich auch Vernunft als Quell der Nothwendigkeit (extensive Einheit ihrer Thätigkeit) besitzen müsse. Dies konnte ihm aber freylich (so lange Vernunft und Reflexion nicht gehörig geschieden waren) nicht klar werden.

Allem Rationalismus in der Philosophie liegt zuletzt die anthropologische Hypothese zu Grunde, daß der Mensch eine vom Sinn zu befreyende Erkenntniß durch die bloße

Vernunft besitze. Im Gegensatz gegen diese Ansicht können wir unsre Theorie durch die Behauptung der Leerheit des Grundbewußtseyns der Vernnnft bezeichnen. Wenn man nicht um Worte streitet, so enthält jede rationalistische Philosophie die Voraussetzung angeborner Ideen, wir hingegen behaupten, die bloße Vernunft giebt nur die Form an das sinnlich angeregte Bewußtseyn. Es giebt allerdings in unsrer Erkenntniß, Erkenntnisse aus bloßer Vernunft, nämlich die Erkenntnisse a priori, die Quellen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber diese für sich sind immer nur formale Apperceptionen, welche weder im kleinen noch im großen je ein Ganzes der Erkenntniß ausmachen, sie kommen für sich nur durch die Abstraktion vor, unmittelbar aber jedesmal als Formen an einem Ganzen der Erkenntniß, dessen Material vom Sinn entlehnt ist. Wir können dies am besten durch Vergleichung mit dem organischen Leben unsers Körpers deutlich machen. Was wir der bloßen Vernunft unabhängig vom Sinn zuschreiben, entspricht der Form ihrer Erregbarkeit. Die Erkenntniß ist überhaupt die Erregung oder Lebensäußerung der Vernunft, die Form dieser Lebensäußerung ist nun überhaupt durch das Wesen der Vernunft selbst bestimmt, es kann aber nie zu einer wirklichen Aeußerung selbst, zu einem ganzen Erkennen kommen ohne durch den Sinn. So bestimmt die Organisation die Form ihrer Lebensfunktionen Kreislauf der Säfte, Respiration, Assimilation, Nutrition, wenn aber nicht kontinuirlich neuer Stoff an Speise und Luft herzugeführt wird, so muß, wenn gleich die Organisation bestünde, (wie z. B. der trockne Keim einer Pflanze, der Jahre lang ohne Entwickelung liegen bleibt,) doch die Lebensäußerung aufhören. Eben so die Erkenntniß. Organisation und Vernunft bestimmen die Formen der Aeu-

ßerung, die Aeußerung selbst ist auch jederzeit ihre Thätigkeit, aber nur unter der Bedingung einer für sie zufälligen äußern Einwirkung, einer Anregung durch Receptivität für reitzende Potenzen oder Sinn. Jede Erkenntniß a priori ist für sich ein allgemeines Gesetz, welches erst dadurch zu einem Ganzen der Erkenntniß wird, daß ihm durch den Untersatz im Schlusse bestimmte Gegenstände der Anschauung unterstellt werden, selbst die Ideen der Welt und der Gottheit fordern erst Anwendung auf diese Anschauung, damit etwas durch sie erkannt werde. Der Rationalismus will hingegen eine höhere Vernunfterkenntniß, die sich selbst genug seyn soll, d. h., er fordert die intellektuelle Anschauung einer absoluten Vernunft, welche nicht nur erregbare Kraft, sondern Spontaneität schlechthin wäre, die sich selbst den Gehalt ihrer Erkenntniß schaffte; er fordert angeborne Ideen, welche eben dem Empirismus Einwendungen leicht machten. Wir widerlegen ihn anthropologisch durch die einfache Aufweisung, wie wirklich alle Nothwendigkeit in unsrer Erkenntniß nur durch die Formen bestimmt wird.

Die menschliche Erkenntnißkraft ist durch ihre Sinnlichkeit auf zweyerley Weise beschränkt, erstlich darin, daß der Gehalt ihrer Erkenntniß durch eine für ihr inneres Wesen nur zufällige äußere Einwirkung bey der Empfindung gegeben wird; zweytens darin, daß sie in sich dunkle Vorstellungen besitzt. Durch das erstere ist sie an die Bedingung gebunden, daß ein ihr fremdes Gesetz ihr die Erkenntnisse nur theilweis zuführt, und sie also nie zu einem geschlossenen Ganzen ihrer Erkenntniß kommen kann. Der Rationalist, welcher eine selbstständige Vernunft voraussetzt, die sich selbst das Gesetz ihres Erkennens auch dem Gehalte nach bestimmt, fordert dagegen das Gesetz: der Theil sollte nur durch das Ganze bestehen, und nicht das Ganze erst durch

Theile zusammen kommen, während in unsrer Erkenntniß mit der Stetigkeit und Unendlichkeit der Formen unsrer Anschauung unmittelbar jedes Ganze nur immer durch seine Theile besteht; er fordert eine forma substantialis, eine Form, der das Wesen zukommt, nach dem Bilde der Organisation, während in unsrer Erkenntniß nur immer der Materie das Bestehen zukommt, die Form aber, wenn gleich das Nothwendige, doch nur durch die Materie zur Anwendung gelangt. Unsre positive Erkenntniß kennt kein anderes Gesetz, als das mathematische der Nebenordnung mannichfaltiger Theile zum Ganzen, und nur die ideelle Ansicht der Reflexion, welche von der ursprünglichen Einheit ausgeht, kann diese Ordnung umkehren, aber nur durch negative Formen.

Zweytens, eben wie das Erkennen überhaupt, ist auch unsre Selbsterkenntniß beschränkt. Wir können nicht einmal das eigne Ganze unsrer Erkenntniß, unsre transcendentale Apperception mit einem Blicke übersehen, sondern der innere Sinn nimmt nur die lebhaftesten Veränderungen in unserm Innern wahr, das meiste aber bleibt uns dunkel. Wir finden diese Eigenthümlichkeit unsrer Vernunft besonders im Verhältniß des Verstandes zur Urtheilskraft in der Reflexion. Wollen wir eine Uebersicht des Ganzen unsrer Erkenntniß, so können wir nicht die Allheit unsrer Welt mit einem Blicke der Anschauung fassen, sondern wir sind an die Allgemeinheit getrennter Formen in Begriffen und Regeln gewiesen, bey der es noch zufällig bleibt, ob und welche Gegenstände die Urtheilskraft in der sinnlichen Anschauung findet, die unter dem Allgemeinen stehen. Im Gegensatz gegen diese Organisation können wir uns eine Vernunft denken, welche den ganzen Fond ihrer Wahrheit, ihre transcendentale Apperception ohne Dunkelheit übersähe, für welche

das Ganze ihrer Erkenntniß eine Anschauung wäre, und die nicht erst, wie wir, das Gesetz der Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß durch Reflexion zu errathen nöthig hätte. Eine solche Vernunft brauchte keinen diskursiven Verstand, sie wäre rein intuitives Vermögen, ihre Erkenntniß wäre intellektuelle Anschauung. Das Gesetz unsrer Wahrheit: die Einheit der transcendentalen Apperception, welche wir erst mühsam suchen müssen, läge ihr mit einem Blicke offen, ihre Erkenntniß wäre das Vorbild der Wahrheit, woran unser Verstand nur ein Nachbild besitzt. Wir können also durch das Verhältniß dieses intellectus archetypus zu unserm intellectus ectypus am besten bildlich das Verhältniß unsrer transcendentalen Apperception zu der systematischen Erkenntniß der Reflexion uns deutlich machen. Es ist aber Irrthum, wenn Rationalisten in der Philosophie uns selbst diese intellektuelle Anschauung und ihr absolutes Wissen zumuthen wollen, denn dies forderte Vernichtung des dunkeln Vorstellens überhaupt.

Das Princip aller theoretischen Erklärungen unsers reflektirten Erkennens ist das Verhältniß unsrer ursprünglichen formalen Apperception zum materialen Bewußtseyn, und die Unvollständigkeit der bisherigen Theorien liegt daran, daß man das Wesen dieser formalen Apperception nicht begriff. Wer Fichtes Wissenschaftslehre kennt, kann leicht finden, daß er mit dem Gegensatz seines Ich = Ich, und Ich = Nicht-Ich eben dieses Verhältniß der formalen Einheit zum materialen Bewußtseyn suchte, diese Einheit aber subjektiv substantiirte, und nachher rationalistisch alles durch sie allein erhalten wollte. Wenn Schelling gegen Kants Trennung des empirischen und reinen Erkennens a priori einwendet, daß am Ende doch das Ganze unsrer Erkenntniß unter einem Gesetze der Nothwendigkeit stehe, so hat er unsre

transscendentale Apperception im Auge, übersieht aber, (weil er intellektuelle Anschauung postulirt,) daß diese eben nur durch jene Trennungen und in ihnen beobachtet werden kann. Unsre formale Apperception hat Schelling im Auge, wenn er in der Kopula des A ist A seine absolute Identität aufweisen will, aber er verkennt ihre ursprüngliche Leerheit, indem er in ihr nicht nur die Form der Einheit und Nothwendigkeit systematisch, sondern auch das Wesen seiner absoluten Vernunft, oder des All-Eins gleichsam physikalisch sehen will.

Drittes Kapitel.

Erste Entwickelung der Theorie der Vernunft.

§. 96.

Eine Theorie unsers Erkennens ist nur dadurch möglich, daß wir erst alle unmittelbaren Eigenthümlichkeiten unsrer menschlichen Vernunft kennen, die sich von keinen andern ableiten lassen, sondern die Elemente aller Erfahrung enthalten. Diese haben wir bis jetzt zusammengestellt. 1) Die Vernünftigkeit unsrer Erkenntniß spricht sich aus durch die ursprüngliche formale und transcendentale Apperception in ihr; 2) Unsre vernünftige Erkenntniß ist aber darin beschränkt, daß sie allen Gehalt der Erkenntniß nur mit Hülfe des Sinnes als Modifikation ihrer Grundthätigkeit erhält; 3) Zu diesem kommt noch das besondere Verhältniß des reinen Selbstbewußtseyns.

a) Das reine Selbstbewußtseyn, der innere Sinn und die Reflexion.

§. 97.

Unsre höchste Voraussetzung besteht darin, daß der Vernunft eine ursprüngliche und einzige Selbstthätigkeit des Bewußtseyns zukommt, welche das obere Erkenntnißvermögen in der unmittelbaren Erkenntniß ist, (so wie die Willkührlichkeit in der mittelbaren, wiederhohlenden Reflexion,) und welche unsre ganze Erkenntnißkraft

selbst ist. In der einen Thätigkeit dieses Vermögens muß alles unser Bewußtseyn, so mannichfaltig es auch scheinen mag, zusammengefaßt und verbunden seyn. Diese eine Thätigkeit liegt jedem empirischen Bewußtseyn zu Grunde, giebt aber für sich nur die Form der Einheit und Nothwendigkeit hinzu, und erwartet anderwärts her, alle ihre materialen Bestimmungen, durch die es zum wirklichen Erkennen kommt. Diese sind dann von dreyerley Art: 1) ursprüngliche materiale Bestimmungen der formalen Apperception aus dem Wesen der Vernunft, oder Erkenntnisse a priori. 2) Empirische materiale Bestimmungen durch den Sinn in der Empfindung oder Sinnesanschauung. 3) Unmittelbare materiale Bestimmung der transcendentalen Apperception, oder das reine Selbstbewußtseyn.

Die erste materiale Bestimmung meines Erkennens ist das reine Selbstbewußtseyn. Denke ich von irgend einem Zustand meines empirischen Bewußtseyns alle Bestimmungen desselben hinweg, worin er sich von andern unterscheidet, so bleibt dann noch das reine Gefühl meines Daseyns in jedem solchen Zustand übrig, als ein Bewußtseyn, welches jedes andere in mir begleitete. Unsre Erkenntnißkraft ist daher unmittelbar bestimmt, als ein Vermögen sich ihrer selbst bewußt zu seyn. Wir müssen annehmen, daß uns ursprünglich mit der Vernunft ein Vermögen zukommt, uns unmittelbar unser selbst bewußt zu seyn. Ein Vermögen, in Rücksicht dessen von keiner Erklärung mehr die Rede seyn kann, indem die innere Erfahrung keine Zusammensetzung seiner Organisation mehr zeigt, seine Aeußerung als ganz einfach erscheint, und so aller Reflexion als ein formales Grundbewußtseyn für den innern Sinn mit beygegeben ist.

Dieses Bewußtseyn meines Daseyns ist aber auch das einzige unmittelbare Material, was wir in unsrer Erkenntniß haben, jedes andere wird erst durch den Sinn gegeben. Wäre die ganze materiale Bestimmung der Erkenntniß uns schon zugleich mit dem reinen Selbstbewußtseyn gegeben, so hätten wir weder Sinnesanschauung noch formale Apperception, sondern nur eine nothwendige Anschauung der Vernunft. Es gäbe dann für unsre Vernunft weder Allgemeines noch Verbindung, der Unterschied analytischer und synthetischer Einheit wäre aufgehoben, alles wäre eine absolute Einheit, zu der wir uns aber keinen Inhalt denken können. Dies erklärt den Gedankengang jedes einseitigen Rationalismus, der mit dem Ich oder der Intelligenz anfangen will. Wir kommen damit wieder auf die Idee der intellektuell anschauenden Vernunft zurück, deren Bild wir brauchten, um uns das Ganze unsrer transcendentalen Apperception zu denken, welches so der Reflexion nicht zum Bewußtseyn kommt. Nach unsrer Organisation scheint uns die Wahrheit gleichsam objektiv außer unsrer Vernunft zu liegen, indem sie etwas ist, daß wir nie vollständig in unsre Gewalt bringen können. Dies geschieht aber nur nach Analogie eines optischen Betruges, indem wir in der Reflexion befangen unser Reflexionsvermögen für unser ganzes Inneres nehmen, jene unmittelbare Erkenntniß der Vernunft verkennen, und ihre Gesetze hinauswärts in die Objekte projiciren. Wer die richtigen Verhältnisse kennt, sieht hingegen, daß uns die Wahrheit zunächst etwas ganz Subjektives ist, die unmittelbare Beschaffenheit der transcendentalen Apperception.

Wir wissen von dem reinen Selbstbewußtseyn schon, (nach §. 25.) daß es keine Erkenntniß, sondern nur ein

reines Gefühl meines Daseyns ist, als eine ganz besondere Art von formalem Bewußtseyn, so wie es der Reflexion in jedem Augenblick gehört, aber doch immer erst durch empirisch materiale Bestimmungen der innern Sinnesanschauung angefacht werden muß, um Erkenntniß zu werden. Dadurch wurde unsere Selbsterkenntniß, und mit ihr alle unsre Erkenntniß an den innern Sinn gebunden. Doch ist das reine Selbstbewußtseyn nicht bloße Form, sondern es ist eine unmittelbare materiale Bestimmung unsrer Erkenntniß, daß wir uns jederzeit unsers eignen Daseyns bewußt sind, sobald irgend unser Bewußtseyn angeregt wird. Diese Materie des reinen Selbstbewußtseyns faßt die Reflexion durch die keiner andern vergleichbare Vorstellung des Verhältnisses eines Dinges zu sich selbst auf, und spricht sich so das Ich bin als ein Urtheil ohne Zeitbestimmung aus, nach bloßer Kategorie als Ursach der Thätigkeiten, die der innere Sinn zeigt.

Dieses Bewußtseyn kann sich freylich nur durch die einzelne Anschauung des innern Sinns zeigen als Form an ihr, von der es seine Zeitbestimmung borgt. Indem es aber in die ursprüngliche formale Apperception fällt, bereitet es den Standpunkt der Reflexion, die sich über die Einzelnheit des Sinnes erheben kann, weil es so den einen und gleichen Gegenstand jeder innern Wahrnehmung, und mit diesem die Einheit aller Reflexion, als durchgängige Einheit aller innern Wahrnehmung bestimmt.

b) Die ursprüngliche formale Apperception.

§. 98.

Unsre Vernunft ist dahin beschränkt, nur ein formales Grundbewußtseyn zu besitzen, welches erst durch einen äussern Sinn zur Erkenntniß der Welt, durch einen innern Sinn zur Selbsterkenntniß gebracht wird. Das oberste Gesetz unsrer erkennenden Vernunft ist die Vereinigung alles Materialen der einzelnen Erkenntniß in einem formalen Bewußtseyn zur unmittelbaren transcendentalen Erkenntniß der Vernunft. Daraus erhalten wir folgende erste Regeln der Theorie der Vernunft.

1) **Nothwendigkeit und Einheit sind die ersten Begriffe und allgemeinen Gesetze unsrer Vernunft.** Beyde sind nämlich nichts als der Charakter der Vernünftigkeit einer Erkenntnißkraft, welche sich eben bey der Leerheit unsers Grundbewußtseyns durch die ursprüngliche formale Apperception ausdrückt.

2) **Der ursprünglichen formalen Apperception müssen wir uns durch analytische und synthetische Einheit bewußt werden.** Unsre wirkliche Erkenntniß entsteht so, daß einzelne materiale Erkenntniß zur formalen Apperception hinzukommt; der letzteren können wir uns für sich nicht bewußt werden, weil sie nichts ist, als die Bedingung jedes zu gebenden Materials, sobald aber wirklich Materie der Erkenntniß gegeben ist, so muß ihr die formale Apperception anhängen, sich an ihr zeigen. Daraus ergeben sich dann die zwey obersten Gesetze ihrer Erscheinung vor dem Bewußtseyn. Die einzelne materiale Erkenntniß fällt in der Einheit des Grundbewußtseyns nothwendig zu der andern hinzu, so entsteht for-

male Bestimmung des materialen Bewußtseyns als Verbindung oder synthetische Einheit. Jede materiale Erkenntniß für sich liegt aber auch in der formalen Apperception, dadurch entsteht materiale Bestimmung der formalen Apperception als analytische Einheit oder Allgemeines.

3) Alle apodiktischen Verhältnisse in unserer Erkenntniß müssen in synthetischer Einheit bestehen, und können von der Reflexion nur durch analytische Einheit aufgefaßt werden. Das einzige, was durch die Form des Grundbewußtseyns bestimmt wird, ist die nothwendige Einheit als formale Bestimmung der materialen Erkenntniß, das heißt, Verbindung. Nun war das Apodiktische dasjenige, was jeder menschlichen Vernunft in der Erkenntniß unmittelbar, wie der andern, zukommen muß, dies hat also immer die Form einer Verbindung. Die Reflexion kann aber die formale Apperception selbst mit ihrer Nothwendigkeit nur durch ihre materialen Bestimmungen auffassen, sie kann also nur vermittelst der Vorstellung des Allgemeinen sich der apodiktischen Beschaffenheit der Erkenntniß bewußt werden. Wenn nämlich durch Trennung irgend eine problematische Theilvorstellung mit ihrer Materie allein im Bewußtseyn liegen bleibt, so liegt sie hier doch immer noch mit der anhängenden formalen Apperception, und dies giebt ihr die Form der analytischen Einheit, oder des logischen Satzes der Bestimmbarkeit. Diese analytische Einheit für sich ist aber leer, weil sie nichts als die Beziehung auf Apodikticität zum einzelnen Gehalt hinzubringt. Hieraus folgt also:

4) Alles Wiederbewußtseyn apodiktischer Erkenntnisse ist nur durch Verbindung allgemeiner Vorstellungen durch Verbindung von

Begriffen möglich; diese wurde aber im Urtheile erkannt. (§. 48.)

5) Alle Erkenntniß a priori ist ursprüngliche und durchgängige materiale Bestimmung der formalen Apperception, sie ist nothwendig und allgemein. (§. 63.) Das Apodiktische oder subjektiv Allgemeingeltende in der Vernunft muß ihr mit ihrer formalen Apperception zukommen, es muß also jederzeit formal seyn, wie dieser Quell ihrer Einheit und Nothwendigkeit selbst. Apodikticität ist also ursprüngliche materiale Bestimmung der formalen Apperception, die nothwendige Bestimmung jeder Erkenntniß überhaupt (§. 63.) wird hingegen durch die Stelle gegeben, welche ihr vermöge der formalen Apperception in der Einheit des transcendentalen Ganzen der Erkenntniß zukommt. Jede einzelne Erkenntniß ist eine materiale Bestimmung der transcendentalen Apperception, und giebt eine materiale Bestimmung der formalen, aber nicht jede ist eine ursprüngliche materiale Bestimmung, denn dazu gehört, daß sie durch das Wesen der Vernunft selbst gegeben sey, also zu ihren unveränderlichen beharrlichen, aber eben darum auch immer nur formalen Thätigkeiten gehöre, welche eben so wenig als die formale Apperception selbst für sich bestehen können, sondern nur bey Gelegenheit sinnlicher Anregungen sich zeigen. Dies sind die Erkenntnisse a priori. Diese können also nur dadurch entstehen, daß mit dem transcendentalen Verstande als Vermögen der ursprünglichen formalen Apperception andere ursprüngliche Vermögen der Vernunft zusammenkommen, welche ihm dann, sobald die Thätigkeit der Vernunft einmal angeregt ist, durchgängige materiale Bestimmungen geben. So werden wir finden, daß alle Erkenntniß a priori nur entweder aus den For-

men der Beschränkung der Vernunft durch den Sinn, oder durch die ursprüngliche Bestimmung der Vernunft als praktische Vernunft entspringen. Hiermit haben wir also alle Verhältnisse von §. 59. — 63. wieder theoretisch abgeleitet.

c) Das oberste Verhältniß in der Erkenntniß.

§. 99.

Schon die Untersuchung der Reflexion zeigte, (§. 63.) daß das oberste Verhältniß unsrer Erkenntniß den Formen des Vernunftschlusses entspreche. Die Nothwendigkeit des Ganzen der Erfahrung ließ sich nur an der Stelle des Schlußsatzes erkennen, indem wir den nur assertorischen Gehalt der Wahrnehmungen dem apodiktischen Werth allgemeiner und nothwendiger Gesetze unterordneten. Wir sehen jetzt, wie dieses Verhältniß in der Vernunft entspringt; es ist die Folge der Leerheit ihres apodiktischen Grundbewußtseyns und der Zufälligkeit jedes materialen Bewußtseyns für die einzelne Vernunft.

Es liegt in dem Wesen unsrer Vernunft ein Unterschied des transcendentalen Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft ganz analog dem logischen Unterschiede, den wir kennen, indem letzterer die ersten Verhältnisse nur für die Auffassung wiederhohlt. Dem transcendentalen Verstande gehört die ursprüngliche formale Apperception, der Urtheilskraft das Fallen alles materialen Bewußtseyns in diese Form und der Vernunft das Ganze der transcendentalen Apperception.

Jede Erkenntniß muß in dem vollendeten Bewußtseyn der Vernunft einen allgemeingültigen Werth haben, kraft

ihrer transscendentalen Apperception. So wie wir uns aber der Erkenntniß bewußt werden, enthält unter den drey obern Erkenntnißvermögen erstlich der Verstand eine nur formale Apperception, gegen welche das besondere, gegebene, materiale Bewußtseyn erst durch die Urtheilskraft bestimmt wird, und dann durch die Vernunft erst nach dem Verhältniß der Apodikticität aufgefaßt werden kann. Der Verstand giebt eine allgemeine Bedingung, unter der für die Urtheilskraft jedes Bedingte des Sinnes steht, so daß die Bestimmung des Bedingten durch die Bedingung, welche der Vernunft gehört, jederzeit möglich seyn muß. Die materiale Apperception, welche der Erkenntniß erst einen Gegenstand verschafft, ist nur empirisch gegeben, aber immer unter der Bedingung der formalen Apperception des Verstandes. Jedes Ganze der Erkenntniß, dessen Nothwendigkeit wir erkennen wollen, muß also nach diesen drey Momenten aufgefaßt werden. So bezeichnen die Unterschiede des problematischen, assertorischen und apodiktischen diese drey Momente für die Auffassung analytischer Einheit; die Unterschiede des kategorischen, hypothetischen und divisiven dieselben Momente für die Auffassung synthetischer Einheit.

Diese Uebereinstimmung der Form des Vernunftschlusses mit der ersten und obersten Organisation unsrer Vernunft, ist ein wichtiges Regulativ für alle Spekulation, indem sich alle Wissenschaft aus bloßer Vernunft an diese Formen anschließen muß, besonders in demjenigen Theile der Philosophie, der aus Ideen entspringt, und von den Gesetzen der Mathematik befreyt ist, denn hier ist immer die Idee für sich als Form, als Allgemeines, als Obersatz gegeben, gegen welchen die Natur als Gegenstand der Erfahrung erst

in den Untersatz treten muß, um dann in der Stelle des Schlußsatzes den Gehalt der Wissenschaft zu bestimmen.

§. 100.

Die Erkenntniß a priori und ihr Princip kann nur in durchgängigen materialen Bestimmungen des formalen Grundbewußtseyns bestehen, in der Art aber, wie diese materiale Bestimmung sich in der Vernunft bildet, wiederhohlt sich wieder der Unterschied der drey obern Vermögen.

Der Verstand war das Vermögen der ursprünglichen formalen Apperception selbst, dieses aber als das Grundbewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit, war die Bedingung, unter der jede materiale Erkenntniß steht. Es giebt also eine unabhängige Erkenntniß a priori des Verstandes, in der uns dieses Grundbewußtseyn als formale Bedingung aller durch den Sinn gegebenen und zu gebenden materialen Erkenntniß zum Bewußtseyn kommt. Diese unabhängige Erkenntniß a priori des Verstandes enthält demnach alle Principien der Einheit in unsrer Erkenntniß, ihr müssen alle Formen der mathematischen anschaulichen, der analytischen, logischen und der synthetischen Einheit in Kategorie und Idee gehören; und es wird die weitläuftigste Aufgabe der Deduktion, aus dem Verhältniß des sinnlichen Materials zum formalen Grundbewußtseyn in der Einheit der transcendentalen Apperception alle jene Formen abzuleiten.

Die eigenthümliche Beschaffenheit der Urtheilskraft war die Zufälligkeit des materialen Bewußtseyns für die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft. Soll es also eigne Principien a priori geben, die der Urtheilskraft gehören,

so muß darin diese Zufälligkeit als eine ursprüngliche Beschränkung der formalen Apperception der Quell desselben seyn. Jede materiale Erkenntniß muß nothwendig zur Einheit und Gesetzmäßigkeit der Vernunft zusammenstimmen, weil sie nur Modifikation ihrer einen Grundthätigkeit ist; uns fällt aber die einzelne Materie der sinnlichen Erkenntniß nicht nach den Verhältnissen dieser Einheit und Gesetzmäßigkeit, sondern in zufälliger Vereinzelung in die Wahrnehmung, das Gesetz der formalen Apperception des Verstandes und die Einzelnheit der Anschauung stehen getrennt vor meinem innern Blick, und dadurch läßt sich, gleichsam in Unterordnung unter einen unaussprechlichen Obersatz, die Zusammenstimmung des zufällig Gegebenen mit dem Gesetze der Einheit auf eine freye Weise beurtheilen nach Maximen der Urtheilskraft, welche in ihrer höchsten Unabhängigkeit die ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen geben.

Vernunft ist das Vermögen des Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß. Eine durchgängige ursprüngliche Bestimmung unsers Grundbewußtseyns, welche neben den Beschränkungen des Sinnes schon aus dem Wesen der Vernunft selbst statt findet, wird also dieser unmittelbaren Vernunft selbst gehören, und an die höchste Realität in unserm Wesen, unabhängig von den Schranken des Sinnes, Ansprüche machen müssen. Eine solche ist die Bestimmung der Principien a priori durch die Idee des absoluten Werthes, welche aus dem Wesen der Vernunft, als einem Vermögen sich zu interessiren, entspringt.

Wir erhalten hierdurch also rückwärts für alle Deduktion von Principien a priori aus der Theorie die ersten leitenden Ideen. Alle Erkenntniß a priori muß entweder

unter die Idee der nothwendigen Gesetzmäßigkeit im Daseyn der Dinge, oder unter die Idee der Schönheit, oder unter die Idee des höchsten Gutes gehören.

§. 101.

In der logischen Lehre von Wahrheit und Irrthum findet sich die Assertion mit ihren zwey Arten dem Fürwahr- und Fürfalschhalten, als die Thätigkeit der innern Auffassung einer Erkenntniß vor der Reflexion. Wir nennen ferner diese Assertion Ueberzeugung, wenn wir der Form nach gesetzmäßig verfahren sind, um dazu zu gelangen, Ueberredung, wenn diese Verfahrungsart falsch ist. (Wir können hier oft von Wahrheit nur überredet seyn, wie der Feldmesser, der die Formeln nur auswendig gelernt hat, nach denen er rechnet, oder der gemeine Mann, der seine Religion aus dem Katechismus lernt, dagegen von Falschem überzeugt, wie der Mathematiker, der seine Formeln selbst berechnet, aber in der Rechnung fehlt, oder der Philosoph, der in seiner Spekulation irrt, denn Berechnung und Spekulation sind hier die einzig richtigen Verfahrungsarten, nach denen wir die Wahrheit suchen sollten.)

Für die Ueberzeugung kennen wir nun schon drey logische der Reflexion gehörige Abstufungen, die wir mit Wissen, Meinen und Glauben bezeichnet haben. (§. 82.) Das Wissen führte zur vollständigen Gewißheit, Meinung und Glaube nur zu untergeordneten Arten einer mangelhaften Gewißheit, indem der beobachtenden Reflexion noch Ergänzungen fehlten. Hier haben wir es nun mit der unmittelbaren Erkenntniß selbst zu thun, ihr Charakter ist durchgängig Nothwendigkeit, ihr Verhältniß zu den einzelnen

Vermögen wird aber doch Verschiedenheit in der Auffassung, und somit verschiedene Arten der unmittelbaren Ueberzeugung der Vernunft bestimmen.

Die gangbarste Ueberzeugungsweise im gemeinen Bewußtseyn ist die durch Demonstration oder Anschauung, an welche sich die eigenthümliche Ueberzeugungsweise des Verstandes durch den Schluß anschließt, beyde zusammen machen hier das Wissen in engster Bedeutung aus. Weniges von den Principien a priori fällt unmittelbar in die Anschauung, das meiste gehört nur deducirbaren Urtheilen, und ist Thema für die Reflexion. Indessen sind die Principien des Verstandes nichts als eine Form der Einheit und Nothwendigkeit, welche der sinnlichen Anschauung zu Grunde liegt, und wodurch diese zur Erfahrung ergänzt wird, sie sind Principien der Nothwendigkeit in der Erfahrung, sie wenden nur das in der sinnlichen Anschauung gegebene Material an, indem sie ihm seine nothwendige Bestimmung durch die formale Apperception beylegen. Das Wissen als eigenthümliche Ueberzeugungsweise des Verstandes gründet sich also eigentlich immer auf Anschauung. Wenn gefragt wird, ob wir etwas wissen, so heißt das weiter nichts als, ob die Wahrheit einer Erkenntniß in dem nothwendigen Zusammenhang unsrer sinnlichen Anschauung begründet ist; wir kompromittiren dann auf die Wahrheit dieser Anschauung und der allgemeinen Gesetze ihrer Gegenstände.

Wenn hingegen unsre Vernunft rein aus sich selbst eine Ueberzeugung in sich hat, so kann uns diese nur in einem Gesetze der ursprünglichen formalen Apperception zum Bewußtseyn kommen, welches seine Wahrheit gar nicht von jenen Anschauungen entlehnt, und auch nicht in ihrem nothwendigen Zusammenhang begründet, sondern es ist uns nur

wahr um sein selbst willen, es ist der reinste Ausspruch unsers innersten Wesens. So liegt der Quell reiner Achtung und reiner Liebe in unserm Innersten, dessen wir uns nur in einem durchaus reflektirten Fürwahrhalten ohne Anschauung bewußt werden können. Wir nennen diese eigenthümliche Ueberzeugungsweise der transcendentalen Vernunft reinen Vernunftglauben.

Endlich haben wir schon gefunden, daß unabhängige Urtheilskraft sich ihrer vollständigen eigenthümlichen Gewißheit nur durch Gefühl, ohne einen bestimmten Begriff bewußt werden kann. Ein solches Fürwahrhalten, welches weder auf Anschauung noch auf Begriff sich gründet, konnte nach der gewöhnlichen Behandlung der Sache, wo man ohne anthropologische Deduktion verfährt, und einzig den Gegenstand um die Wahrheit befragt, nur ein dem Aberglauben preisgegebenes principloses Schwanken der Ueberzeugung seyn, welches in Mystifikationen unkenntlich verstellt liegen mußte. Ich nenne die eigenthümliche Ueberzeugungsweise der transcendentalen Urtheilskraft Ahndung.

Diese drey Ueberzeugungsweisen haben in unserm Geiste also den ganz gleichen Grad nothwendiger Gewißheit, uns kann die angebliche Alleingültigkeit des Wissens nicht täuschen; es giebt bestimmte Gegenstände des Wissens, einen, an den wir nur glauben, und gar manches, was wir nur zu ahnden vermögen. Das Vorurtheil für das Wissen rührt nur von der ästhetischen Deutlichkeit, von der Einleuchtendheit und Gemeinverständlichkeit der Sinnesanschauung her, welche in der Gründlichkeit keinen Unterschied macht. Weit gefehlt, daß reiner Vernunftglaube ein unsicheres Fürwahrhalten sey, als das Wissen, so ist er grade das festeste, welches wir haben, indem er rein aus dem Wesen

der Vernunft entspringt. Wir hätten eigentlich gar kein Wissen, wenn nicht schon ein Element des Vernunftglaubens, eine Ueberzeugung aus bloßer Vernunft ohne Sinn mit in ihm wäre. Auch der Ahndung gehört derselbe Grad der Sicherheit, der Ueberzeugung, wenn sie gleich auf Vollständigkeit Verzicht thun muß in Rücksicht der Bestimmung ihres Gegenstandes. Sie ist nur ein relatives Fürwahrhalten der Beziehung des Glaubens auf das Wissen, und kann nicht für vollständig gelten, indem sie eben aus dem Bewußtseyn der Schranken unsers Wesens entspringt. Wir wissen aber, daß keiner menschlichen Vernunft der salto mortale aus sich selbst herausgelingen wird, um die Geheimnisse der Ahndung aufzulösen. Denn das ist der Gipfel menschlicher Weisheit, zu wissen, was wir nicht wissen, und was wir auch nicht wissen können, ohne unser eignes Wesen vorher verwandeln zu lassen.

d) Bestimmung des Gegenstandes durch Erkenntniß a priori.

§. 102.

Kant setzt in seinem ersten Beweise, daß wir durch Sinnesanschauungen die Dinge nicht erkennen, wie sie an sich sind, (K. d. r. V. Aesthetik.) voraus: die Unmöglichkeit, Dinge an sich durch reine Anschauung, oder überhaupt durch Erkenntnisse a priori zu erkennen, weil wir damit Ansprüche darauf machen, den Gegenstand zu bestimmen, ohne daß er uns als gegenwärtig in der Erkenntniß gegeben ist. Wir müssen aber vielmehr sagen, wenn es Dinge giebt, deren Existenz an sich selbst allgemeinen Gesetzen unter-

worfen ist, wie wir es in der Natur finden, so kann es ja auch wohl eine Vernunft, wie die unsrige, geben, welche dieses Gesetz anticipirt, ehe sie alle Fälle der Anwendung kennt. Der Fehler der Kantischen Voraussetzung liegt hier wieder in seiner mangelhaften Vorstellung von der objektiven Gültigkeit in unsrer Erkenntniß. Er fand den Begriff der objektiven Gültigkeit in der Bestimmung des Gegenstandes in einer nothwendigen Erkenntniß, setzte ihren Ursprung aber in das Kausalverhältniß des Gegenstandes als des afficirenden zur Empfindung. Diesem entspricht auch ganz seine Art, z. B. die Kategorien zu deduciren. Es setzt die objektive Gültigkeit oder empirische Realität der Gegenstände der Sinnesanschauung als unbezweifelt voraus, und meint nun, nur die gleichen Rechte des a priori gegebenen beweisen zu müssen. Zum Beweis zeigte er dann, daß wir eben ohne die Kategorien die objektive Gültigkeit jener Anschauungen gar nicht zu erkennen vermöchten, daß wir z. B. nur darin Abfolge der Dinge, und nicht bloße Folge unsrer Vorstellungen erkennen, daß das eine durch das andere ist, nach der Kategorie der Kausalität, daß wir nur dann Dinge zugleich nennen können, wenn sie mit einander sind durch Wechselwirkung. So richtig nun das letztere ist, so ist doch die Absicht der ganzen Darstellung fehlerhaft durch den Misverstand dessen, was objektiv gültig ist. Objektive Gültigkeit ist nicht etwas, was wir erst mittelbar in der Geschichte unsers Vorstellens zu dieser hinzubringen, sondern sie liegt unmittelbar bey jeder Erkenntnißthätigkeit. Jene Abstufungen der Gültigkeit, zu denen der Verstand erst die Nothwendigkeit hinzubringt, gehören hingegen nur der subjektiven Gültigkeit, sie sind Stufen der Wiederbeobachtung, welche in der Nothwendigkeit der Reflexion so weit vollendet ist, als wir sie zu vollenden vermögen.

Wir können die Bestimmung des Gegenstandes in unsrer Erkenntniß hier durch Vergleichung ihrer vernünftigen Form noch näher angeben. Der Gegenstand wird erkannt durch das Ganze unsrer unmittelbaren Erkenntniß. Wird also nach objektiver Gültigkeit gefragt, so dürfen wir damit weder einzelne Sinnesanschauungen noch einzelne Denkformen vergleichen, diese gebrochnen Theile der Beobachtung durch innern Sinn und Reflexion unterscheiden sich nur nach subjektiven Verhältnissen — wir müssen einzig das vollständige Ganze unsrer Erkenntniß, so wie es unmittelbar in der Vernunft ist, dem Gegenstand gegenüber stellen. Die objektive Gültigkeit gehört also weder dem Anschauen noch dem Denken für sich, sondern jedem nur nach seinem Verhältniß zum Ganzen der transcendentalen Apperception. Durch diese letztere allein erkennt eigentlich unsre Vernunft. Wir können subjektiv wohl unsre Erkenntniß zergliedern, in das, was in ihr durch ihre ursprüngliche formale Apperception ist, als allgemeines und nothwendiges Gesetz, und was in ihr nur durch erfüllende Anschauung ist; wir können auch fragen, wie das eine oder andere zur Bestimmung des Gegenstandes für meine Erkenntniß wirkt, wo ein Theil ihn als wirklich, der andere als möglich, der dritte als nothwendig bestimmt: aber ihre objektive Gültigkeit gehört durchaus nur dem geschlossenen Ganzen der transcendentalen Apperception.

Dies letzte ist hier die wichtigste Regel aller metaphysischen Beurtheilungen. Es giebt allerdings in unsern Erkenntnissen gewisse Bestimmungen des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit, andere durch synthetische Einheit, aber in diesen Vertheilungen dürfen wir

die Gültigkeit der Erkenntniß nicht auf den Gegenstand beziehen. Ein Raisonnement, in welchem die objektive Gültigkeit von einem Kausalverhältniß des Gegenstandes zur Erkenntniß abgeleitet wird, hat immer den Fehler, daß wir die Bestimmung des Gegenstandes a priori verwerfen, die Gültigkeit der Sinnesanschauung in ihrer Absonderung von dem Ganzen der Erkenntniß hingegen auf das afficirende in der Empfindung gründen wollen. Wir haben gleich anfangs dieses Kausalverhältniß unstatthaft gefunden, und sehen jetzt, daß die Beurtheilung der objektiven Gültigkeit der Erkenntniß durchaus das letzte Resultat aller Spekulation seyn muß, denn erst nachdem das ganze Kunststück der innern Wiederbeobachtung durch Reflexion gelungen ist, d. h., nachdem wir unsre Spekulation vollendet haben, liegt (soviel es möglich ist) das Ganze unsrer transscendentalen Apperception vor dem eignen innern Blick, und nur diesem entspricht der Gegenstand der Erkenntniß. Wir müssen uns erst durch alle Bruchstücke des Empfindens, Phantasirens, Dichtens und Denkens durchgefunden haben, um die innere Einheit unsers Erkennens verstehen zu lernen, nur diese aber macht eigentlich unsre Erkenntniß selbst, nur sie hat das Objekt. Dies ist also das Räthsel der transscendentalen Wahrheit, welche Uebereinstimmung mit dem Gegenstande sucht, nur für das Ganze der transscendentalen Apperception hat diese überhaupt Bedeutung, alles andere gewöhnliche wahr oder falsch in unsern Vorstellungen sucht nur eine Regel der innern Wiederbeobachtung. Alle unsre Spekulation läßt sich auf die eine Frage nach der Gültigkeit unsrer Erkenntniß und der Realität ihrer Gegenstände zurückführen, und wir können sagen, dies allein interessire uns in allem Philo-

sophiren, aber wir dürfen doch nicht mit einer Antwort auf diese Frage anfangen, wir müssen erst sehr vieles kennen lernen, was wir anfangs gar nicht zu wissen verlangten, ehe wir an das eine gesuchte Thema kommen, weil wir erst alle Regeln der empirischen Wahrheit kennen müssen, ehe sich über die transcendentale Wahrheit ein Urtheil erhalten läßt.

Zweyter Abschnitt.

Entwickelung der einzelnen Formen der Einheit in unsern Erkenntnissen.

Allgemeine Uebersicht.

§. 103.

Das oberste Verhältniß in unsrer erkennenden Vernunft war das des Vernunftschlusses oder der ursprünglichen formalen, materialen und transcendentalen Apperception. Wir können dies auch das Verhältniß der reinen Form, der Erfüllung der Form und der erfüllten Form nennen, indem der Gegenstand in jedem Ganzen der Erkenntniß nur als erfüllte Form bestimmt ist, wozu die formale Apperception nur die reine Form, die materiale ihre Erfüllung bestimmt, (so fällt z. B. die Materie in Raum und Zeit, oder der Fall unter die Regel.) Dasjenige aber, was in diesem Verhältniß die Vernünftigkeit konstituirt, war die ursprüngliche formale Apperception das Grundbewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit, nnd was die Vernünftigkeit der Erkenntniß in der besondern Organisation dieser Vernunft konstituirt, (z. B. als endliche oder als

praktische Vernunft) waren die ursprünglichen und durchgängigen materialen Bestimmungen ihrer formalen Apperception durch das besondere ihrer innern Organisation, d. h., die ihr eigenthümliche Erkenntniß a priori.

Eine Theorie unsrer Vernunft hat also nachzuweisen, wie ihre Erkenntnisse a priori aus den subjektiven Verhältnissen ihrer Organisation entspringen, d. h., sie ist die oben (§. 86.) geforderte Deduktion aller Principien a priori. Für diese wissen wir nun schon, daß sie sich nach den drey Systemen des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilskraft entwickeln muß, indem wir sehen, wie die formale Apperception durch den Sinn, die praktischen Vermögen oder die bloße Zufälligkeit des materialen Bewußtseyns material bestimmt wird.

Von den Elementen dieser Theorie haben wir bisher das erste des Sinnes zur formalen Apperception vollständig kennen gelernt, es muß also auch die systematische Deduktion aller dem Verstande gehörigen Principien a priori in unsrer Gewalt seyn.

Ich nehme aus unsern logischen Untersuchungen als bekannt an, daß der Philosoph durch seine Kunst nicht Geheimnisse neuer Weisheit als Mystagog erzeugen will, die dem unphilosophischen Blicke gänzlich unsichtbar wären, daß er seine Wahrheiten nicht schaffen, sondern nur die in menschlicher Vernunft jederzeit vorhandenen aufweisen kann, er ist kein ποιητής τῆς ἀληθείας, sondern sein Geschäft ist nur die ἀνάμνησις des Platon. Unsre Theorie hat es also nur damit zu thun: deducirend nachzuweisen, wie die wirklich in uns vorhandenen Erkenntnißformen in unserm Geiste entspringen. Sind hier die obersten Elemente der Theorie einmal gegeben, so ist die Entwickelung eigentlich ein kombinatorisches Kunststück, welches gleichsam als Rechenprobe

der vorhergehenden Analysis folgt. Die abgeleiteten Formen entstehen nur durch Zusammensetzung der ersten Elemente, und die Probe besteht darin, daß die Kombination keine bedeutungslosen leeren Fächer giebt, und doch alle Momente, welche sich in der innern Erfahrung zeigen, auch vollständig darstellt. Doch ist dieses Kombiniren kein so bewußtloses mechanisches Spiel, wie die Entwickelung algebraischer Formeln, sondern man muß die Bedeutung jedes einzelnen Zeichens immer im Sinn behalten, weil die Kombination hier kein leeres Nebeneinanderstellen der einzelnen Elemente enthält, sondern oft auch ein in- und durcheinander bestimmen des einen und andern.

Wir nennen die Vernunft *spekulative Vernunft*, wiefern ihre Erkenntniß bloß durch die Wechselbestimmung der formalen und materialen Apperception, d. h., durch die Wechselbestimmung des Sinnes und ihres Grundbewußtseyns der Einheit und Nothwendigkeit gegeben wird. Für diese sind dann die höchsten Elemente zur Kombination.

1) Für die unmittelbare Erkenntniß.
 a) materiale Erkenntniß,
 b) ursprüngliche formale Apperception.
2) Für die innere Auffassung.
 a) Auffassung durch den innern Sinn,
 b) Auffassung durch Reflexion.

Die Kombination giebt folgendes:

Die durch den innern Sinn aufgefaßte Erkenntniß ist *Anschauung*, welche

entweder einzelne materiale Erkenntniß als *Sinnesanschauung*, die zur *historischen Wissen chaft* wird,

oder erste formale Bestimmung der materialen Erkenntniß, reine Anschauung ist, die zur Mathematik wird.

Die Reflexion faßt das Verhältniß der materialen und formalen Erkenntniß in der transcendentalen Apperception auf, die durch Reflexion aufgefaßte Erkenntniß ist gedachte Erkenntniß, welche vor dem Bewußtseyn

entweder material bestimmte formale Apperception, analytische Einheit, logisches Denken, welches als Wissenschaft zur Logik wird,

oder formale Bestimmung an der materialen Apperception, synthetische Einheit, transcendentales Denken seyn muß, welches als Wissenschaft zur spekulativen Metaphysik wird.

So kommt unser Geist zu diesen vier Erkenntnißweisen der spekulativen Vernunft, welche wir die vier Momente der spekulativen Erkenntniß nennen wollen. Die Selbstbeobachtung wird aber nur durch Reflexion also im Denken vollständig, es stehen folglich auch die Momente der Anschauung unter der Bedingung des Denkens, die reine Anschauung der Mathematik ist nur der Uebergang von der empirischen Auffassung zum vollständigen apodiktischen Bewußtseyn, und die systematische Form des logischen Denkens macht an jede Erkenntnißweise ihre Ansprüche, daher die historische, mathematische und philosophische Form des Systems.

Ferner die vollständige Selbstbeobachtung muß sich stufenweis die Bestimmung alles materialen Bewußtseyns durch die formale Apperception in dem transcendentalen Ganzen der Erkenntniß zum Bewußtseyn bringen, es wiederhohlt sich also hier zu oberst immer die erste Dreytheiligkeit,

leere Form, Erfüllung der Form und erfüllte Form. In der Geschichte unsers Lebens fällt die materiale Erkenntniß durch zufällige sinnliche Anregung nur nach und nach in die formale Apperception, so daß die formale Bedingung und das bedingte Materiale neben einander aufgefaßt werden. Daher muß es für die reflektirte Erkenntniß drey verschiedene Standpunkte des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft geben, von denen aus wir das Verhältniß der ursprünglichen formalen Apperception zur materialen auffassen können. Vom Standpunkt des Verstandes aus ist die formale Apperception die Bedingung aller gegebenen materialen Erkenntniß, wodurch diese mit Nothwendigkeit bestimmt wird, dies giebt die Principien a priori der Naturansicht der Dinge, der Möglichkeit der Erfahrung.

Hier geht die Reflexion von der gegebenen materialen Erkenntniß aus, und bringt das Gesetz der Einheit zu dieser hinzu; faßt sie hingegen vom Standpunkt der Vernunft das Gesetz des Ganzen der transcendentalen Apperception auf, so wird die Einheit und Nothwendigkeit als Bedingung alles irgend zu gebenden Materialen der Erkenntniß gedacht, und wir erheben uns über uns selbst in der idealen Ansicht der Dinge, nach den höchsten Principien der Einheit.

Drittens auf dem Standpunkt der Urtheilskraft wird das Gesetz der formalen Apperception als Bedingung für alle materiale Erkenntniß so angewendet, daß hier die materiale Erkenntniß in der Zufälligkeit ihres Gegebenwerdens das Bestimmende für das Gesetz wird. Dies giebt die regulativen Maximen der Urtheilskraft, in welchen das Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit nur methodisch auf Induktion angewendet wird.

In aller unsrer spekulativen Erkenntniß muß sich also die Dreytheiligkeit der formalen, materialen und transcendentalen Apperception, und die Viertheiligkeit der Auffassung reine und empirische Anschauung, logisches und transcendentales Denken wiederhohlen, wobey endlich das Denken dem Anschauen immer überlegen ist, aber eine mittelbare Vorstellung immer Wiederhohlung des Bewußtseyns fordert, indem der innere Sinn unmittelbar nur das einzelne Material zeigt, an welchem die Reflexion durch Trennung erst die ursprüngliche Form gewahr wird.

Erste Abtheilung.

Deduktion der Principien für die Lehre von der Natur, oder die Verstandes-einheit im Wesen der Dinge.

Erstes Kapitel.

Die Formen des Erkennens.

1) Die empirische Anschauung.

§. 104.

Das wesentlichste der Verstandes Ansicht war das Ausgehen von gegebener materialer Erkenntniß, für welche die formale Apperception als Bedingung bestimmt werden soll. Hier ist also die empirische Anschauung das erste.

Der Stein des Anstoßes jedes ohne Kritik unternommenen Systems der Natur ist der Gegensatz von Materie und Geist. Wir sehen hier immer den Versuch wiederhohlen, unsre ganze Naturerkenntniß in eine Theorie zusammen zu ziehen. Einige versuchen, den Geist der Materie zu unterwerfen, das Leben dem Tode, andere wollen die Ma-

terie dem Geiste unterwerfen, nur dem Lebendigen Realität geben, noch andere suchen beydes in einem dritten wahren Wesen der Dinge zu vereinigen, mit dessen Gelingen sich noch jetzt unsre Naturphilosophen täuschen. Aber keiner von diesen Versuchen kann auf wirkliche Erklärung Anspruch machen, denn die Organisation unsrer Vernunft in der Art, wie sie die Materie ihrer Erkenntniß empfängt, macht ihr eine doppelte Naturansicht, eine materielle und geistige Ansicht der Welt neben einander unvermeidlich. Wir erhalten die Materie unsrer Erkenntniß durch den Sinn, hier besitzen wir aber innern und äußern Sinn als zwey ganz verschieden organisirte Vermögen neben einander. Die äußere Empfindung liefert eine Sinnesanschauung, welche unmittelbar in die formale Apperception fällt, und dadurch neben dem reinen Selbstbewußtseyn die transcendentale Apperception modificirt. Die innere Empfindung hingegen liefert eine Sinnesanschauung, welche zunächst in das reine Selbstbewußtseyn fällt, und nur durch dieses die transcendentale Apperception modificirt. Deswegen fällt die formale Bestimmung der äußern Sinnesanschauung, der Raum, gleich mit in die Anschauung, während die formale Bestimmung der innern Sinnesanschauung, das Selbstbewußtseyn, nur durch die Reflexion aufgefaßt werden kann.

2) Die reine Anschauung.

§. 105.

Die reine Anschauung des Räumlichen und Zeitlichen gehörte der produktiven Einbildung, und charakterisirte sich dadurch, daß sie eine anschauliche objektive synthetische Einheit enthielt, deren Regeln wir aus der einzelnen Demon-

straction gleich mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussprechen. Hier wird es klar, wie wir zu ihr kommen. Alles materiale Bewußtseyn fällt in einem Grundbewußtseyn zusammen, es muß sich also die formale Bestimmung desselben auch schon vor dem innern Sinn, d. h., als Anschauung zu zeigen anfangen.

Wir fangen mit ihr an, die Erkenntniß nach Verhältnissen der transcendentalen Apperception aufzufassen, es muß sich also hier schon das Verhältniß der leeren Form, der Erfüllung der Form und der erfüllten Form äußern. So geschieht es auch. Kants reine Sinnlichkeit, das Vermögen der Anschauung des Raumes und der Zeit in abstracto als leerer Formen des neben und nacheinander Befindlichen entspricht dem Verstande; in der willkührlichen Synthesis der produktiven Einbildungskraft, wodurch optischer Betrug möglich wurde, (§. 40. u. 93.) zeigt sich die Urtheilskraft, welche die einzelnen Anschauungen in jene Form hinein konstruirt, und endlich das zu Grunde liegende Ganze der mathematischen Anschauung (§. 40.) gehört der transcendentalen Apperception der Vernunft.

Hiernach können wir am bestimmtesten vergleichen, wie die mathematische Anschauung der produktiven Einbildungskraft den Uebergang vom Anschauen zur reflektirten Selbstbeobachtung des Denkens macht. Besonders merkwürdig wird hier das Verhältniß der willkührlichen produktiven Einbildung zur logischen Urtheilskraft. Dem transcendentalen Grunde nach, in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft sind produktive Einbildungskraft und Urtheilskraft ganz eins und dasselbe; nur daß dasselbe Moment der Einheit und Verbindung in unsern Vorstellungen anfangs anschaulich, nachher aber nur in Begriffen wieder aufgefaßt werden kann. Daher die große Verwandschaft beyder

Vermögen in der Anthropologie. Beyde vereinigen sich zum Schematismus der Begriffe, und Beurtheilung des Schönen ist sowohl Eigenthum der einen als der andern, Geschmack ist die freyeste Urtheilskraft, Genie die stärkste produktive Einbildungskraft.

3) Das logische Denken.

§. 106.

Das logische Denken kommt (nach §. 103.) dadurch in unsern Geist, daß wir in der vollständigen Selbstbeobachtung der Reflexion die Materie der Erkenntniß nur durch materiale Bestimmungen der formalen Apperception auffassen können. Hierdurch wird als das oberste eigenthümliche Verhältniß des logischen Denkens das der problematischen, assertorischen und apodiktischen Vorstellung bestimmt, indem hier der logische Verstand in der problematischen Vorstellung von Begriff, Regel und Princip die formale Apperception in ihren materialen Bestimmungen als Bedingung auffaßt, die logische Urtheilskraft in Assertionen, Subjekt, Fall und Lehrsatz als das Bedingte der materialen Erkenntniß unterordnet, und endlich logische Vernunft nach dem Gesetz der transcendentalen Apperception in Urtheil, Schluß nnd System das Bedingte durch die Bedingung apodiktisch bestimmt.

Indem wir aber diesen Fortschritt vom Assertorischen durchs Problematische zum Apodiktischen zu aller Auffassung der Verhältnisse der transcendentalen Apperception brauchen, so müssen sich in ihm zugleich alle andern Momente der Wahrnehmung, reinen Anschauung und Verbindung mit wiederhohlen.

Die Wiederhohlung des Momentes der reinen Anschauung für das logische Denken giebt die Unterordnung des gleichartigen Besondern unter ein Allgemeines der problematischen Vorstellung, die Unterordnung der Einheit, Vielheit und Allheit der Subjekte unter einen Begriff, der Fälle unter eine Regel, der Lehrsätze unter ein Princip, das Verhältniß der unendlichen Sphäre jedes Begriffes.

Die Wiederhohlung des Momentes der empirischen Anschauung für das logische Denken giebt die mittelbare Vorstellung materialer Erkenntniß durch die materialen Bestimmungen der formalen Apperception in Bejahung, Verneinung und logischer Disjunktion, indem irgend ein Reales der materialen Erkenntniß gedacht wird, durch Bejahung nach seinem Verhältniß zur formalen Apperception, durch Verneinung oder Entgegensetzen nach seinem Verhältniß zu irgend einem andern Materialen der Erkenntniß, und durch die logische Disjunktion mit seinem Gegentheil nach seinem Verhältniß zum Ganzen der transcendentalen Apperception überhaupt.

Endlich die Wiederhohlung des Momentes der gedachten synthetischen Einheit macht sich in dem logischen Unterschied des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven, der logischen Einordnung, Unterordnung und Beyordnung in Urtheil, Schluß und System.

Wir finden also progressiv hier für das logische Denken alle die Momente wieder, die sich regressiv oben (§. 48. und 49) zur theoretischen Ableitung anboten.

4) Das transscendentale Denken.

§. 107.

Das transscendentale Denken oder die Synthesis der Reflexion soll (nach §. 103.) dadurch in unsern Geist kommen, daß die vollständige Selbstbeobachtung die formale Apperception nur durch formale Bestimmungen an materialer Erkenntniß gewahr werden kann; diese formalen Bestimmungen sollen zweytens gedacht werden, (und nicht nur angeschaut,) damit die Bestimmung der transscendentalen Apperception erreicht werde, und drittens wir wollen hier die Formen der Synthesis für die Verstandeseinheit darstellen, wie sie sich zeigen, indem wir von dem Auffassen einer materialen Erkenntniß zur Zusammenfassung mehrerer in derselben formalen Apperception fortschreiten.

Hierdurch wird als Grundverhältniß des transscendentalen Denkens der Unterschied der Verbindung Ineinander, Durcheinander und Miteinander als kategorische, hypothetische und divisive Synthesis bestimmt, indem das Ganze der Erkenntniß hier die nothwendige Nebenordnung alles materialen in der ursprünglichen formalen Apperception enthält, welche wir aber nur auffassen können, indem wir erstlich die Einordnung der einzelnen materialen Erkenntniß in das Grundbewußtseyn, dann die Abhängigkeit des einen vom andern, das Bestimmtseyn des einen durch das andere in der ursprünglichen Verbindung denken, und endlich diese Abhängigkeit der Theile in einem dynamischen Ganzen von einander als wechselseitig bestimmen.

Die Wiederhohlung des Momentes der reinen Anschauung für das transcendentale Denken giebt die Vorstellung der Größe durch Denken, (im Gegensatz der Anschauung.) Hier steht die anschauliche Verbindung als Zusammensetzung, in der das Mannichfaltige nur zufällig zusammenkommt, der nur denkbaren Synthesis der nothwendigen Verknüpfung gegen über. Das Denken der Zusammensetzung ist die Vorstellung der Allheit, oder der gemessenen Größe, zu der als einem Ganzen der Erkenntniß wir nur gelangen können, indem wir von der Auffassung einer einzelnen materialen Erkenntniß einer benannten Einheit ausgehen, und in der Zusammenfassung mehrerer materialer Erkenntnisse der Vielheit der Theile diese als das Bedingte durch die Bedingung der Einheit als des Maaßes bestimmen.

Für die Wiederhohlung des Momentes der empirischen Anschauung giebt hier die Auffassung die Vorstellung einer Realität, die Zusammenfassung aber die Vorstellung der Endlichkeit oder der Beschränktheit jeder gegebenen Realität, welche wir durch das Verhältniß einer Realität zur andern durch Entgegensetzung denken müssen, indem in demselben All der Realität jede einzelne die andere negirt.

Für die Wiederhohlung des Momentes des logischen Denkens giebt hier die Auffassung eines einzelnen Materials die Vorstellung vom Zustand eines Dinges, die Zusammenfassung mehreren Materials die Mannichfaltigkeit seiner Zustände, (oder Veränderung) und die Bestimmung gegen die transcendentale Apperception die Vorstellung seines nothwendigen Wesens. (Um die Ueber-

einstimmung dieser Vorstellungsarten mit der modalischen Bestimmung der intellektuellen Synthesis zu verstehen braucht man nur die Erklärungen zu vergleichen: die Besonderheit eines Gegenstands in Rücksicht seines Zustands ist seine Wirklichkeit; in Rücksicht der Mannichfaltigkeit seiner Zustände überhaupt die Sphäre seiner Möglichkeit; — in Rücksicht seines Wesens seine Nothwendigkeit.)

Zweytes Kapitel.

Bestimmung des Gegenstandes durch diese Formen des Erkennens.

§. 108.

Diese Formen des Erkennens enthalten in dem transcendentalen Ganzen unsrer Erkenntniß unsre vollständige Naturerkenntniß, welche wir aber nur in der Trennung von Erfahrung, Mathematik und Philosophie aufzufassen vermögen. Durch Kenntniß der einzelnen Formen sind wir im Stande nachzuweisen, was durch jede zur Bestimmung des Gegenstandes hinzukommt, dieses giebt dann die Deduktion der Principien und unmittelbar gewissen Sätze aller Naturwissenschaft, nach folgender Uebersicht.

1) Die empirische Anschauung giebt in unmittelbar gewissen Sätzen die Thatsachen der Erfahrung als Material für die Naturbeschreibung.

2) Die reine Anschauung giebt die demonstrirbaren Axiome der reinen Mathematik.

3) Die analytische Einheit giebt die Grundsätze der Logik.

4) Die synthetische Einheit giebt die nur deducirbaren Grundsätze der metaphysischen Naturwissenschaft.

Wir sehen sogleich auch ein, warum in der Ausführung dieser Wissenschaften das System der Wissenschaft des bloßen Denkens als Philosophie kategorisch, das der reinen Anschauung hypothetisch und das der empirischen Anschauung konjunktiv (§. 68.) ausfallen mußte. Die Wissenschaft durch bloßes Denken kann uns nämlich in ihren Grundsätzen nur in ursprünglichen materialen Bestimmungen der formalen Apperception zum Bewußtseyn kommen. Diese Grundsätze sind also nur deducirbare Erkenntnisse a priori, in welchen wir bey der materialen Bestimmung der formalen Apperception, also bey dem Momente der Auffassung in die Form stehen bleiben, welches eben das kategorische Verhältniß der Einordnung ist (§.107.) Zweytens die Mathematik erkennt anschauliche formale Bestimmungen an gegebenem Materialen der Erkenntniß, ihr Moment ist also beständig das der Zusammenfassung des einen und andern in der Form, so daß eine Bedingung der Zusammenfassung a priori als Regel vieler Zusammenfassungen gegeben ist, nach dem hypothetischen Verhältniß der Unterordnung (§. 107.) Drittens die empirische Anschauung liefert ihren Gehalt für die Nebenordnung in der transcendentalen Apperception unmittelbar, ihr System muß also das konjunktive der Nebenordnung seyn, nur daß sie sich die Regel der Verbindung nicht selbst geben kann, sondern sie erst von Philosophie und Mathematik erwarten muß, denen sie dagegen die Aufgaben einer theoretischen Naturwissenschaft stellt.

In Rücksicht der wirklichen Deduktion der Grundsätze in obiger Tafel brauchen wir bey der Bestimmung des Gegenstandes durch empirische Anschauung hier nicht näher zu verweilen, indem darin alles von dem einzelnen Material der Empfindung abhängt, was über den Unterschied der

äußern und innern Physik das Einzelne betrifft. Für die andern drey Momente ist aber eine Deduktion im Einzelnen wichtig, um sowol empirische als rationalistische einseitige Ansprüche abweisen zu können. Gegen die Empiriker weisen wir dadurch den Berechtigungsgrund auf gewisse Erkenntnisse a priori anzuwenden, gegen die Rationalisten hingegen zeigen wir die unvermeidlichen Schranken alles unsers Theoretisirens und aller unsrer Reduktionen auf Einheit.

Die Schwierigkeiten unsers Geschäftes liegen einmal in der Verwickelung der einzelnen Momente in der Sprache und dann in der Gränze der Deduktion und des Beweises. Die einzelnen Begriffe, wie sie sich in der Sprache bilden, enthalten gewöhnlich Verwickelungen reiner Anschauung analytischer und synthetischer Bestimmungen, und selbst die schärfste Abstraktion kann diese Trennungen nicht ganz vollständig darstellen. Kant glaubte darin mit der Isolirung seiner reinen Verstandesbegriffe mehr gethan zu haben, als sich wirklich leisten läßt. So müssen wir den Begriff der Kausalität mit ihm als reinen Verstandesbegriff aufstellen, wiewol wir ihn nicht von allem rein sinnlichen Zeitverhältniß zu trennen vermögen. Der Grund, warum ich die Gemeinschaft zweyer Wesen nur als Wechselwirkung beyder denken kann, liegt nur in dem Zeitverhältniß der Auffassung, indem ich, um die nothwendige Verknüpfung ihrer Existenz vorzustellen, nur von der einen ausgehen, den Zustand der andern von ihr abhängig vorstellen, und dann umgekehrt von der andern zur ersten zurückgehen kann. Wir sehen also hier immer nur auf das überwiegend bestimmende Moment. Zweytens das Verhältniß von Deduktion und Beweis als verschiedenen Begründungsmitteln von Urtheilen ist oben schon hinlänglich erörtert worden (§. 70.); hier aber müssen wir darauf aufmerksam machen, daß in der

metaphysischen Naturwissenschaft das Gebiet der Deduktion sich weiter erstreckt, als oft angenommen wird. Manches hat man hier vergebens versucht einem Beweise zu unterwerfen, was eben nur als Grundsatz in unsrer Vernunft vorkommt, und nur durch Deduktion geschützt werden kann. Dahin gehört das Verhältniß der innern und äußern Physik und z. B. die Bewegung. Ist Bewegung ein rein geometrischer Begriff? Wenigstens setzt die Möglichkeit jedes Euklidischen Postulats eine Art derselben voraus, Beschreibung eines Weges, ohne auf Zeit und Geschwindigkeit zu sehen. Kant nennt sie einen empirischen Begriff, wie sind dann aber Grundsätze a priori durch diesen Begriff möglich. Jede Veränderung des Zustandes einer Materie hat eine äußere Ursache, nun ist Bewegung Veränderung der Lage, warum beziehen wir da das Gesetz der Kausalität nicht auf die Fortsetzung der Bewegung selbst (von der wir vielmehr annehmen, sie verstehe sich von selbst, wenn die Bewegung einmal angefangen hat,) sondern nur auf die Veränderung ihrer Richtung und Geschwindigkeit? Eben weil das in Bewegung seyn ein Zustand und nicht Veränderung des Zustandes einer Materie ist. Aber warum dies letztere? Es ist wichtig, diese weite Sphäre der Deduktion zu bemerken, um sich die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Anforderungen an den Beweis recht deutlich zu machen.

1) Allgemeinste Begriffe aus der Bestimmung des Gegenstandes durch die vier Momente.

§. 109.

Die allgemeinsten metaphysischen Begriffe überhaupt müssen den Momenten der spekulativen Erkenntnisse ent=

sprechen, indem sie die Bestimmung des Gegenstandes in ihnen enthalten. Dies giebt dann folgende Tafel erster Begriffe und ihrer Kombinationen.

Die Bestimmung des Gegenstandes durch die materiale Erkenntniß überhaupt ist das Was der Anschauung, das Gegebene des Gegenstandes (G). Die Bestimmung des Gegenstandes durch das Verhältniß des materialen zur formalen Apperception ist das Wie, Seyn, Existenz (F). Gegenstand mit Existenz (FG) ist Etwas, ohne Existenz Nichts. Existenz mit dem Gegebenen (GF) ist Art und Weise. Das Verhältniß zur formalen Apperception wird durch Denken vorgestellt, daher wird jedes Material von der Reflexion aufgefaßt im Begriff nur zu einer Art und Weise des Seyns.

Die Bestimmung des Gegenstandes durch Sinnlichkeit überhaupt ist Mannigfaltigkeit (M); die Bestimmung durch formale Apperception objektive Einheit (E). Mannigfaltigkeit in der Einheit (EM) gibt die Besonderheit eines Dinges, analytische Einheit; Einheit des Mannigfaltigen gibt (ME) Verbindung, objektive synthetische Einheit.

Die Verbindung des Gegebenen der Gegenstände ist (GE) Größe; die Besonderheit eines Gegebenen in der Einheit mannigfaltiger Gegenstände ist (GM) Qualität; die Verbindung der Existenz der Dinge ist Verhältniß (SE); die Besonderheit der Existenz eines Dinges in der Einheit mannigfaltiger Gegenstände ist (SM) Modalität; welche vier Begriffe die Momente des Verstandes heißen.

Quantität und Qualität sind die Momente der Anschauung, der reinen und empirischen; Relation und Mo-

dalität die Momente des Denkens, des transcendentalen und logischen.

Größe und Verhältniß sind die Momente der Verbindung, als Zusammensetzung und Verknüpfung; für beyde gilt ein Unterschied des Fallens einer einzelnen materialen Erkenntniß in die formale und des Zusammenfallens mehrerer in der Form; das erste gibt intensive Größe des Realen für Koalition, das andere extensive Größe der Erscheinung für Aggregation; das erste gibt metaphysische Verknüpfung der Existenz der Dinge a priori in ihrer Unterordnung unter Gesetze, Natur der Dinge, das andere physische Verknüpfung der Existenz der Dinge mit einander.

Qualität und Modalität sind die Momente des Mannigfaltigen und der analytischen Einheit, daher ihr vorzüglicher Einfluß auf die Logik.

2) Bestimmung des Gegenstandes a priori durch reine Anschauung.

§. 110.

Die reine Anschauung enthält die anschauliche formale Bestimmung alles Materialen der Erkenntniß, die Bestimmung des Gegenstandes in ihr macht sich also auf folgende Weise.

a) Die reine Anschauung muß uns für die Kombination oder quantitative Zusammensetzung Reihe, d. h. eine Form der Ordnung der Dinge geben, worin die Dinge mit einander ohne durch einander gegeben werden, (als anschauliche Ordnung der Dinge im Gegensatz der gedachten durch Wechselwirkung.)

b) Sehen wir gleich, warum diese Formen stetig und unendlich seyn müssen. Unendlichkeit (das indefinitum) ist die Eigenschaft einer Größe, daß kein Ganzes in ihr, Stetigkeit, daß kein Theil in ihr der letzte ist. Stetigkeit ist hier Folge von durchgängiger Einheit des durchgängig Mannigfaltigen (MEG), also Folge des ersten Gesetzes unsrer vom Materialen gegebenen ausgehenden Erkenntniß; Unendlichkeit ist (EMG) die Folge des Gesetzes, nach welchem uns der Sinn das Material liefert; es ist ein für unsre Vernunft fremdes Verhältniß, nach welchem sie zur Empfindung afficirt wird, daher die subjektive Zufälligkeit der einzelnen materialen Erkenntniß und Unvollendbarkeit ihres Ganzen; wogegen jeder einzelnen gegebenen Erkenntniß der endliche, vollständig begränzte und diskrete Theil entspricht.

c) Warum besitzen wir aber grade die drey Reihen des Größern und Kleinern, der Zeit und des Raumes? Bildlich für unmittelbare Anschauung besitzen wir nur die letztern beyden, die Reihe des Größern und Kleinern ist eine schematische Abstraktion für das Denken, in welcher nur das Gemeinschaftliche der Zusammensetzung in beyden, bedingt durch die successive Auffassung in der Zeit, herausgehoben ist. Diese schematische Reihe ist also ganz im Allgemeinen der Gegenstand der Kombination oder der Synthesis der Zusammensetzung, sie wird zur Zahlform durch die Aufgabe des Messens, d. h. durch die Aufgabe Größen zu denken.

Der Unterschied zwischen Zeit und Raum macht sich nach den Begriffen Existenz und Gegenstand. Zeit ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das in die Anschauung fallende Verhältniß jedes materialen Bewußtseyns zur formalen Apperception, daraus ist deutlich, warum sie eine

Ordnung der Existenz der Dinge wird (§. 38. 4.), und warum sie dem Sinne überhaupt gehört, denn dies Verhältniß ist für alle Sinnesanschauung das nämliche. Raum hingegen ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das Zusammenfallen alles gegebenen Mannigfaltigen der äußern Sinnesanschauung in der formalen Apperception, so weit diese formale Bestimmung noch in die Anschauung fällt. Der Raum verbindet also unmittelbar das Gegebene der Gegenstände, und gehört nur dem äußern Sinne. Für den innern Sinn kann es ihm kein Analogon geben, weil da das mannigfaltige Gegebene nicht unmittelbar in der formalen Apperception, sondern zunächst im reinen Selbstbewußtseyn zusammenfällt.

Warum aber hat die Zeit nur eine, der Raum drey Abmessungen? Dimension ist in einer rein anschaulichen Form das Gesetz der Ordnung der Dinge in ihr, so daß in dem Ganzen der Form die Regel einer einzig möglichen und nothwendigen Anordnung enthalten seyn muß, die sich aber nach einer oder mehreren Dimensionen erweitert; je nachdem das Gesetz der Anordnung einfach oder zusammengesetzt ist.

Das Eigenthümliche der Zeit ist erstlich, daß sie nur eine Dimension hat, und dann, daß in ihr nur dem einfachen Augenblick der Gegenwart die Realität zukommt, die Vergangenheit ist vorüber, die Zukunft wird erst dadurch, daß sie von der Gegenwart erreicht wird, wogegen im Raum der einfache Punkt nur die Gränze aller Realität ist, und nur der Inbegriff aller drey Dimensionen die körperliche Ausdehnung, das Reale selbst befaßt. Dies leitet sich so ab. Die Zeit hat nur eine Dimension, weil sie dem für jede materiale Erkenntniß gleichen Verhältniß zur Einheit der formalen Apperception entspricht, welches

ein einfaches Gesetz der Anordnung in ihr nothwendig macht, so daß der Fortschritt von einem Augenblick zum andern nur durch diese bestimmte Zwischendauer möglich ist, es in der Zeit nur eine Richtung gibt. Dem einfachen Augenblick der Gegenwart kommt aber allein die Realität zu, weil jede andere Existenz zunächst mit dem Ich bin zusammengesetzt werden muß, dieses aber selbst mir nur in ins Unendliche mannigfaltigen Zuständen erscheint.

Der Raum hingegen erkennt kein einzelnes Korrelat des Realen, wie das Ich bin der Existenz, und die Ordnung der Dinge wird nicht durch das einfache Verhältniß zur Form, sondern durch die ins Unendliche mannigfaltigen Verhältnisse der Sinnesanschauungen unter einander bestimmt. Daher die drey Dimensionen. Nämlich 1) eine Dimension ins Unendliche mannigfaltiger gegebener Gegenstände; 2) eine Dimension ins Unendliche mannigfaltiger Verhältnisse des einzelnen Gegebenen. Die erste ist die Dimension der Länge, die andere die der Richtungen. Die erste für sich gibt die stetige Reihe von Punkten in einer Richtung, die grade Linie, wogegen die zweyte die Möglichkeit des Krummen (Mannigfaltigkeit der Verbindung zweyer Punkte) bestimmt, durch die Kombination einer Reihe wachsender Längen mit einer Reihe von Veränderungen der Richtung, welche durch die stetige Reihe von Linien in der Fläche möglich wird.

Durch dieses beydes wäre aber noch kein Gesetz der nothwendigen Anordnung der Dinge gegeben, wenn nicht 3) die Dimension des festen Verhältnisses zu dem Standpunkt des selbst im Raume gegenwärtigen Beobachters hinzukäme, wodurch erst das Ganze geschlossen wird. Daher kommt es z. B., daß sobald in der Anschauung das letzte Verhältniß, etwa die Entfernung der einzelnen Gegenstände

vom Auge nicht bestimmt ist, sich nur die Bedingungen für die Konstruktion der Gegenstände nach zwey Dimensionen finden, für die Tafel des Gemählde oder die Fläche des Himmelsgewölbes. Die Entfernung der Tafel und die Rundung des Gewölbes sind aber nur willkührliche Aushülfe der Einbildung, denn eigentlich sind nur die Richtungslinien als Schenkel der Sehewinkel wirklich gegeben, so daß der Ort jedes einzelnen Sterns noch um eine ganze Dimension unbestimmt bleibt, nämlich in Rücksicht der Wahl irgend eines Punkts in der ganzen unendlichen geraden Linie, welche die Richtung vom Auge nach dem Stern angibt.

(Diese durchaus subjektive Nachweisung, wie die Anschauungen von Raum und Zeit in unserm Geiste entspringen, zeiht die Behandlung dieser Formen in Schellings Naturphilosophie manches Fehlers. Schelling will durch die dynamische Konstruktion der Materie die Dimensionen des Raumes selbst objektiv entwickeln, (sie also einem Beweise unterwerfen,) dies ist falsch, denn diese Formen gehen durchaus der Möglichkeit der Materie vorher, indem sie von letzterer nur erfüllt werden, wie dieses die Möglichkeit, zukünftige Zeit jetzt schon vorzustellen, am deutlichsten macht. Auch irrt er, wenn er in der Sprache und Theorie seines Bruno, bey Ableitung der Kepplerschen Gesetze, den Unterschied der drey Dimensionen dem obersten Unterschied der Erkenntniß des Endlichen, Unendlichen und Ewigen gleichsetzt, diesen haben wir oben (§. 105.) auf die mathematische Anschauung angewendet, die Dimensionen hingegen beruhen auf einem besondern Verhältnisse, das nur den äußern Sinn betrifft.)

d) Durch die Demonstrationen aus reiner Anschauung entwickelt sich reine Mathematik als apodiktische Wissen-

schaft a priori. Die Eintheilung dieser reinen Mathematik in Arithmetik und Geometrie ist von Kästner und andern unrichtig auf den Unterschied diskreter und stetiger Größen, von Schulze und andern fälschlich auf den Unterschied von Zeit und Raum zurückgeführt worden. Wir müssen so eintheilen: Die allgemeinste Thätigkeit der produktiven Einbildung ist das Kombiniren, von dem alle andern konstruirenden Thätigkeiten nur Arten sind. Der Hauptunterschied wird hier durch schematische und bildliche Konstruktion bestimmt. Die schematische Konstruktion ist überhaupt das Ordnen der Kombinationslehre, wovon das Summiren der Arithmetik nur eine besondere Art ist, nämlich Kombiniren gleichartiger Elemente. Die bildliche Konstruktion betrifft entweder den Raum für Geometrie oder die Zeit für reine Chronometrie. Daß aber Rechnen der Arithmetik und Zeichnen der Geometrie alsdann vorzüglich die weitere Anwendung finden, liegt daran, weil wir durch das Kombiniren gleicher Theile in der Zahlform überhaupt die Größe auf Begriffe bringen, also durch sie allein Messen können; auf der andern Seite aber die reine Form der Zeit mit ihrer einen Dimension zu wenig willkührliche Konstruktion zuläßt. Es beruht daher alle bildliche willkührliche Konstruktion auf der Bewegung im Raume, welche als transcendentale Bewegung, wobey nur auf Beschreibung eines Raumes gesehen wird, den Postulaten der Geometrie, als phoronomische Bewegung, wobey auf das Verhältniß zur Zeit, d. h. ihre Geschwindigkeit mit gesehen wird, den Grundsätzen der Phoronomie, und endlich als dynamische Bewegung, wobey auch nach bewegender Kraft gefragt wird, der Dynamik und Mechanik zu Grunde liegt. Geometrie und reine Phoro-

nomie sind noch rein mathematische Wissenschaften, Dynamik und Mechanik enthalten eine Anwendung der Mathematik auf Naturphilosophie.

Aus den hier angegebenen anthropologischen Elementen könnten wir für alle diese Disciplinen der reinen Mathematik eine Deduktion ihrer Grundbegriffe und Grundsätze liefern; wir wollen aber hier dieses Geschäft lieber einer eignen Philosophie der Mathematik überlassen.

3) Bestimmung des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit.

§. 111.

Die Formen der analytischen Einheit geben uns die logischen Grundsätze und alles, was davon abhängt. Dazu haben wir die Theorie oben schon weitläuftig liefern müssen, sahen aber auch zugleich, daß diese analytischen Formen eigentlich zur Erweiterung der Erkenntniß nichts beytragen, sondern nur im Dienste der Reflexion sind. Auf Bestimmung des Gegenstandes machen sie eigentlich unter der Form der Reflexionsbegriffe Anspruch, indem sie bestimmen, was einerley und verschieden, einstimmig oder widerstreitend ist, was zum Innern oder Aeußern eines Gegenstandes, zur Materie oder Form gehört. Doch auch in Rücksicht dieser Begriffe sahen wir schon oben (§. 57.), daß sie keinen eignen Gehalt geben, sondern nur von instrumentalem Gebrauche für die Selbstbeobachtung im Denken sind. Hier endlich haben wir zwey Momente der spekulativen Erkenntniß kennen gelernt, das Denken der Qualitäten und die Modalität, an welche die analytische Einheit besondere Ansprüche macht.

1) Die aus der Anschauung aufgefaßte Qualität wird durch die Formen der Bejahung und Verneinung im Denken wiederhohlt. Die Bedingung im Momente der Qualität ist die Mannigfaltigkeit des Gegebenen. Hier wird das Besondere unmittelbar durch Bejahung als Reales aufgefaßt, die synthetische Bestimmung des einen durch das andere beym Zusammenfallen in der Verbindung gibt die Beschränkung jedes gegebenen Realen, als eines Theiles aus dem Ganzen; die analytische Bestimmung des einen durch das andere im Mannigfaltigen gibt aus der Form der Bestimmbarkeit von allem durch jedes in derselben formalen Apperception die Verneinung und das Gegentheil eines Begriffes. Wenn wir also nicht nur das eine für sich, sondern das eine und andere, das Mannigfaltige auf Begriffe bringen wollen, so bietet sich uns die Form der Verneinung zur Bestimmung des Gegenstandes an, diese ist aber eine ganz leere analytische Form, mit der in Rücksicht der Bestimmung des Gegenstandes gar nichts gewonnen werden kann. Diese Form der Verneinung ist indessen doch sehr häufig in der Spekulation mit falschen Hoffnungen angewendet worden. Das: A ist nicht B, drückt mir nur das analytische Verhältniß des Einen zum Andern aus, wenn beyde als mannigfaltig schon gegeben sind, anstatt dessen sucht man gerade die Mannigfaltigkeit durch die Negation theoretisch zu erklären, und sich so in Rücksicht des Realen vom Sinne unabhängig zu machen und bloß durch das Denken zu helfen, indem man das Verschiedene durch Verneinungen definirt, in synthetischen Wissenschaften sich mit logischen Disjunktionen hilft, und die Mannigfaltigkeit überhaupt auf einen Dualismus der Natur zurückführt, der sich durch den Widerstreit positiver und negativer Principien erklären soll. Es ist zwar

in der Logik anerkannt, daß die Erklärung eines Dinges nur durch sein Gegentheil eine bloße Namenerklärung und nicht Realerklärung sey, dennoch meynt man, in der Metaphysik oft mit einer solchen negativen Erklärung einen Begriff in seine Gewalt gebracht zu haben. Man erklärt z. B. Veränderung in der Zeit durch ein successives Seyn und Nichtseyn der Zustände eines Dinges, mit dieser richtigen Namenerklärung läßt sich aber über die Natur des Veränderlichen nichts ausmachen, der Wechsel von Seyn und Nichtseyn desselben Zustandes hat für sich keine Realität und fällt nicht in die Beobachtung, sondern Veränderung ist positiv die Folge dieses und anderer Zustände desselben Dinges, wo die Mannigfaltigkeit erst vom Sinne erwartet wird. In Rücksicht der Eintheilungen finden wir in der Logik oft die falsche Behauptung, nur die logische Disjunktion sey vollständige Eintheilung, sie ist vielmehr eben so gut bloße Nameneintheilung, mit der für sich nichts gewonnen wird, jede Realeintheilung kann erst von den synthetischen Bedingungen der einzutheilenden Erkenntniß entlehnt werden, indem nur so reale Verschiedenheit der Qualitäten erkannt wird. Der Schein für diesen angeblich positiven Gebrauch der Verneinung liegt in der Verwechselung des synthetischen Begriffes vom Widerstreit dessen, was sich nicht verbinden läßt, mit dem logischen Widerspruch eines Begriffes und seines Gegentheils und in der Verwechselung der mathematischen Entgegensetzung von Größen sowol mit der logischen Entgegensetzung des Positiven und Negativen, als auch mit der dynamischen Entgegensetzung des in Wechselwirkung begriffenen. Das letztere hat vorzüglich nachtheilig auf die Naturphilosophie gewirkt. Jede äußere endliche Erscheinung ist das Produkt widerstreitender Kräfte, die sich einander gegenseitig beschränken, (als positive Theile

in einem dynamischen Ganzen,) von denen aber nicht die eine die andere bloß verneint. Mathematisch entgegengesetzte Größen sind dann die Größen dieser Produkte der einen und andern Kraft, von denen jedes durch die negativen Zahlen des andern gemessen wird, wenn die Kräfte sich nur als Ursach der Vermehrung und Verminderung des Gleichartigen entgegenstehen. Damit aber überhaupt ein solcher Gegensatz uns erst möglich werde, bedürfen wir eine vorausgegebene rein sinnliche Form der Anschauungen, in welcher Mannigfaltigkeit des durchaus Gleichartigen vorstellbar werde. Diese ganze Vorstellungsart kann also nur da Anwendung finden, wo alle qualitativen Unterschiede rein auf quantitative Verschiedenheiten zurückgeführt werden, d. h. in mathematischer Physik. Schüler der Naturphilosophie haben hingegen diesen Gegensatz nach leerer logischer Bedeutung durch die ganze Natur anwenden wollen, und Schelling selbst fehlt darin, daß er die eine Kraft der Natur nur als die hemmende, schlechthin als die zweyte ansieht, da doch beyde erst positiv jede nach ihrer eigenen Natur neben einander stehen müssen, ehe sie einander beschränkend in Entgegensetzung kommen können.

Seine Regel der Entgegensetzung positiver und negativer Principien ist sehr brauchbar, wenn es darauf ankommt, die Erfahrungen in Rücksicht bestimmter Phänomene, z. B. der Organisation zu sammeln und zu ordnen. Hier giebt es für das Phänomen eine einheimische positive Kraft, wodurch es selbst besteht, z. B. das organisirende Princip der Natur, diese findet sich aber im Ganzen immer in Konflikt mit andern für dieses Phänomen fremden, äußeren Kräften, welche wir in Rücksicht desselben als die negativen ansehen können. Wir dürfen aber ja nicht vergessen, wie weit der

Gebrauch dieser Sprache langt, und daß für die Theorie damit gar nichts gesagt ist. Die Geschichte der Natur erscheint uns durch die Wechselwirkung physischer Kräfte, die sich einander beschränken und die Zustände der Substanzen ändern. Hier hätte es nun erstlich gar keine Bedeutung, die eine Kraft nur als die logische Negation der andern zu nehmen, zweytens aber käme es auch zu keinem Phänomen, wenn die eine der andern nur mathematisch entgegengesetzt wäre, sondern dies geschieht erst durch die dynamische Entgegensetzung des Ungleichartigen in der Wechselwirkung. Z. B. Kraft der Expansion und Kraft der Kontraktion sind sich mathematisch entgegengesetzt, jede hat aber ihr positives Wesen für sich, denn Expansion ist Vermehrung des Volumens und Verminderung der Dichtigkeit, Kontraktion ist Verminderung des Volumens und Vermehrung der Dichtigkeit. Durch den Konflikt beyder käme es aber zu gar keinem Phänomen, wenn nicht neben der Gleichartigkeit der Produkte von beyden eine Ungleichartigkeit des Gesetzes statt fände, nach dem sie wirken, wenn sie nicht, z. B. nach verschiedenen Gesetzen der Verbreitung in die Ferne wirkten, denn in der rein mathematischen Entgegensetzung giebt die Beschränkung nur weniger von einem von beyden, eine bestimmte Expansion, die eben auch eine bestimmte Kontraktion ist, oder gar die Null, wenn beyde Kräfte gleich sind, aber nie eine Zusammensetzung aus beyden. Eben so wäre überhaupt keine Geschichte des Beweglichen möglich, wenn nicht neben der gradlinichten Annäherung oder Entfernung noch die schräge Richtung im Raume wäre. Deswegen führt Schellings Exposition auf die ganz unmathematische Voraussetzung, jedes Endliche als ein beschränktes Unendliches anzusehen, er läßt zwey unendliche Kräfte im Konflikt sich zusammen

ins Endliche beschränken, was sich widerspricht. Am allerwenigsten aber kann in der innern Natur des Gemüthes mit bloß mathematischer Entgegensetzung unbestimmter positiver und negativer Kräfte gewonnen werden, wie jetzt doch oft versucht wird, denn hier ist die Gewalt der Mathematik geringer, und alle Reaktion geschieht mit qualitativen Unterschieden des Ungleichartigen im Erkennen und Wollen.

Unser Hauptsatz ist hier: die Mannichfaltigkeit ist in unsrer Erkenntniß das erste, was nie bloß gedacht werden kann, sondern immer von der Anschauung entlehnt wird; jedes *eine und andere* wird unmittelbar für sich gegeben, und keines kann auf das andere zurückgeführt, sondern nur in einer *Einheit des Mannichfaltigen* mit dem andern verbunden werden. Jede Qualität hat in unsrer Erkenntniß ihr geschiedenes Wesen für sich, ohne mit einer andern indifferentiirt werden zu können; die Negation dient aber nur der Reflexion, um bey mannichfaltigen schon gegebenen Qualitäten die eine nur im Verhältniß zur andern zu denken.

2) Die quantitative Bestimmung der analytischen Einheit ist die Vielheit des gleichartigen Mannichfaltigen in der Sphäre jedes allgemeinen Begriffes. Es drückt sich daher nothwendig in der Sphäre jedes Begriffes die Unendlichkeit und Stetigkeit als allgemeines Gesetz der Größe aus. Es sind ins Unbestimmte unendlich viele einzelne Dinge als Gegenstände jeder Sphäre möglich, und die Stetigkeit dieser Sphären sprechen wir aus durch die bekannten logischen Gesetze der *Homogeneität, Specifikation* und *Stetigkeit der logischen Formen.* Nichts kann so ungleichartig seyn, daß es nicht in der Sphäre irgend eines höheren Begriffes sich nebenordnen ließe, und verschiedenes kann nie so gleichartig gedacht werden, daß sich nicht

noch anderes zwischen beyden mit kleineren Unterschieden von einen oder andern denken ließe. Diese Gesetze sind vollkommen richtige logische Regeln der systematischen Begriffsbildung, welche unter jedem Gesetz eine besondre unendliche Sphäre realer Möglichkeiten bilden, aber ihre Ansprüche gehen auch nur auf die problematische Vorstellung bloßer Möglichkeiten. Die Größe der Sphäre des Möglichen unter jedem Gesetz, z. B. der Pflanzen und Thierformen unsrer Erde ist unendlich und stetig, so daß nicht nur überhaupt unendlich viele Arten, sondern zwischen jeden zwey bestimmten Nebenarten noch unendlich viele Zwischenarten möglich sind, die Größe der Sphäre des Wirklichen unter demselben Gesetz hingegen endlich und diskret, es giebt nur eine bestimmte Anzahl von Gattungen und Arten in Rücksicht der wirklichen Gegenstände unter jedem Begriff oder Gesetz. Es ist auch hier die Bestimmung des Gegenstandes durch die analytische Einheit ganz leer, und gehört nur den Denkformen der Reflexion. Für den problematischen Begriff fällt jede gegebene Qualität unter das Gesetz der stetigen intensiven Größe, und könnte auch größer oder kleiner gedacht werden, für die wirkliche Erkenntniß aber kann sie in diesem oder jenem Falle nur unter einer bestimmten Größe vorkommen. Wir können also auch jene Gesetze nur logisch zur Anordnung der Begriffe brauchen, ohne damit Ansprüche an die Natur selbst zu machen, welche über den Werth entfernter heuristischer Maximen hinaus gehen, indem die Verschiedenheit der Dinge in der Natur nicht die stetige Reihe der Unterschiede, sondern nur sprungweis einzelne Stellen derselben erfüllt, aber auch wegen der ins Unendliche möglichen kleineren Unterschiede, das für uns nicht zu Unterscheidende, ein Verschiedenes seyn kann.

3) Alle unsre Erkenntniß ist eine relative, in welcher kein Gegenstand für sich als ein schlechthin Inneres, sondern immer nur Eins im Verhältniß zum Andern, jedes Ding nur so erkannt wird, wie es sich äußert. Denn alle Nothwendigkeit entspringt uns aus synthetischer Einheit, (§. 98. 3)) und liegt also nur im Verhältniß, welches das eine mit dem andern verbindet. So erkennen wir die Materie nur durch Bewegung im Verhältniß der einen gegen die andere, oder bey der Empfindung im Verhältniß zum erkennenden Geist; den Geist aber erkennen wir nur durch sein Verhältniß zu den Thätigkeiten, in denen er sich wenigstens sich selbst äußert, und Gott endlich nur im Verhältniß zur Welt, die Welt aber durch das Verhältniß aller Dinge gegen jedes. Diese Relativität ist der analytische Ausdruck der synthetischen Einheit, wir werden aber durch ihre Begriffe des Inneren und Aeußeren so wenig ein bedeutendes Gesetz für das Wesen der Dinge erhalten, als durch die Verneinung und die Stetigkeit der Begriffsformen. Das schlechthin Innere eines Dinges ist die Subsistenz desselben, sein Aeußeres hingegen ist sein Zustand und der Wechsel seiner Zustände. Hier faßt unsre Erkenntniß immer nur den Wechsel der Zustände vor der Anschauung auf, die Subsistenz ist hingegen nur das nothwendig Vorausgesetzte in der Form der synthetischen Einheit. Wir können sie in keiner Erkenntniß unmittelbar fassen, für keine aber auch entbehren. Leibnitz versuchte in seiner Monadenlehre das erstere, indem er meinte, der Ausspruch des Ich im denkenden Wesen zeige ein schlechthin Inneres, wir haben dagegen gezeigt, daß dieses Ich auch nur das Verhältniß eines Dinges zu sich selbst bedeute, wo die Subsistenz desselben eben sowohl anderwärts vorausgesetzt wird. Fichte und Schelling versuchten umgekehrt das Ich als blo-

ßes Handeln, die Natur nur als Produktivität fest zu halten, indem sie den Wechsel der Zustände sich selbst genug seyn ließen, also das Aeußere schlechthin in ein Inneres verwandelten, oder vielmehr ohne Inneres bestehen ließen, was aber nur durch die Dunkelheit der Sprache den Widerspruch eines Verhältnisses ohne etwas das sich verhält verbergen konnte. Der Schein dafür liegt vorzüglich in unsrer materiellen Weltansicht, wo die Subsistenz der Masse das Ununterscheidbare, Gestaltlose, ins unendliche Theilbare ist, alle Gestalt und Einheit aber nur durch die äußere Verbindung in den Formen physischer Processe möglich wird.

4) Die Modalität ist eigentlich das Moment des logischen Denkens, sie nöthigt uns zur Reflexion durch die Trennung der ursprünglichen Form der Erregbarkeit als formaler Apperception von der nur zufälligen Erregung der einzelnen sinnlich materialen Erkenntniß. Dies gab den eigenthümlichen Unterschied des logischen Denkens in den Abstufungen nur assertorischer, problematischer und apodiktischer Vorstellungen, und dieser bestimmt uns für die Bestimmung des Gegenstandes a priori den Widerstreit der Form und Materie. Die vollständige subjektive Gültigkeit unsrer Erkenntniß finden wir nur dadurch, daß wir den einzelnen Gehalt des Daseyns unter die allgemeine und nothwendige Form des Gesetzes ordnen und durch diese bestimmen. Daseyn kommt uns nur von der einzelnen Assertion des Sinnes, Nothwendigkeit nur von dem allgemeinen apodiktischen Gesetz des Verstandes, jedes entspringt aus seiner eignen subjektiven Erkenntnißquelle, und beyder Vereinigung giebt eine der schwierigsten Ansichten vom Streite des Empirismus und Rationalismus. Die modalische Bestimmung des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit

giebt die metaphysische Verknüpfung der Existenz der Dinge, nach welcher alles Daseyn unter allgemeinen Gesetzen steht, das Allgemeine die Form in abstracto zum vollständigen Bestimmungsgrund des Einzelnen allein wirklich gegebenen Gehaltes wird.

Wo liegt da nun das Princip der objektiven Gültigkeit für unsern Geist? in der Materie oder in der Form? Allgemeine Gesetze, wie: Alle Körper sind schwer, $2 + 2 = 4$, Jede Veränderung hat eine Ursach, sind diese wahr durch die allgemeine Verknüpfung ihrer Bestimmungen, so wie wir sie durch Spekulation auffassen, oder nur durch eine Induktion im Wesen der Dinge, eben weil jeder einzelne Fall mit ihnen zusammenstimmt? Ist jeder einzelne Körper schwer, weil die Regel gilt: alle Körper sind schwer, oder gilt die Regel grade, weil jeder einzelne schwer ist? Unvollständiger spricht sich das nämliche im Streite der Realisten und Nominalisten aus: ob dem allgemeinen Begriffe für sich, oder nur dem einzelnen Gegenstand seiner Sphäre unmittelbar, und dem Begriffe nur durch den letztern Realität zukomme? Das erste ist rationalistische, das andere empirische Voraussetzung. Anwendung und Bedeutung hat der Satz, daß alle Körper schwer sind, doch nur, wenn es wirklich Körper giebt, die unter seiner Bedingung stehen, von diesen aber hat doch jeder sein eignes Daseyn, was soll nun also die Gültigkeit des nothwendigen Gesetzes für sich ohne den einzelnen wirklichen Körper bedeuten, besteht nicht vielmehr das Gesetz nur durch jene einzelnen Realitäten unter ihm? Das ist auch nicht wohl möglich, wären die einzelnen Fälle erst Grund der Gültigkeit der Regel, so könnten wir nichts mit Allgemeinheit behaupten, denn unter keinem Begriff können wir die Allheit der einzelnen Dinge erschöpfen, wir sehen aber doch

sehr manche Wahrheit im Allgemeinen ein, nur darin besteht alle unsre mathematische sowohl als philosophische Spekulation, nur dadurch können wir überhaupt von Nothwendigkeit sprechen. Was sollen uns dann aber jene leeren, für sich gültigen nothwendigen Formen, die Bedingungen der Existenz, die selbst nicht existiren? Eben ein solches Wesen der Dinge nennen wir **Natur**, in welchem die nothwendige Gesetzmäßigkeit über allem steht, und erst jedem einzelnen unter ihrer Form seine Bestimmung ertheilt. Das Wesen der Dinge scheint also hier von Naturgesetzen, von einer Ordnung nothwendiger aber leerer Formen abzuhängen, welche die obersten Bestimmungsgründe des einzelnen Daseyns sind. Ein solches Gesetz ist selbst wesenlos, aber das unabänderlich Gebietende, dem jedes Wesen unterworfen ist, das ist es, was wir unter dem Namen **Schicksal** denken, und soweit wir das Wesen der Dinge als Natur erkennen, in der Gültigkeit jeder einzelnen allgemeinen Regel, kündigt sich nach der Organisation unsrer Vernunft ein unabänderliches Schicksal an, dem jedes wirkliche Wesen, selbst die Götter, unterworfen sind.

Dieser Widerstreit der Form und der Materie ist der nächste Grund des höchsten spekulativen Dualismus in älterer Philosophie, welche zwey unabhängige Urwesen als Formprincip und als Materieprincip einander entgegensetzt, ein gestaltloses aber aller Gestalten empfängliches uranfängliches Seyn und ein gestaltendes Wesen, Ahriman und Ormuzd des Zoroaster, die dann nach diesem oder jenem Bild als Materie und Geist, als Tod und Leben, als Böses und Gutes, als Chaos und gestaltender νοῦς κοσμουργός, der Eros des Hesiodos, als dunkle, gestaltlose Masse und bildendes Licht, als Ruhe und Bewegung, oder wie sonst kämpfend gegen einander treten. Es wäre der Triumph

aller rationalistischen Philosophie, wenn sie durch ihr Formprincip alle Materie überwinden, und durch die Form allein alle Realität im Wesen der Dinge begründen könnte. Fichte wagte darin einen neuen Schritt, indem er versuchte, das Seyn herabzuwürdigen, und eine Gültigkeit dessen, dem kein Seyn zukommt, über alles Seyn zu erheben, doch er mußte den widersinnigen Gedanken selbst wieder aufgeben; Schelling meint hingegen noch, die lang vergebens gesuchte Form als Substanz in seiner absoluten Identität fest zu halten, indem er nur dem Allgemeinen und den Formen des Organismus die Realität giebt, sobald aber die Dunkelheiten der Sprache gehoben seyn werden, wird auch hier wieder die Materie unüberwunden neben der Form erscheinen.

Wie wollen wir nun diesen Widerstreit der Materie und Form, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit dem individuellen Daseyn aufheben? Durch das obige Gesetz der objektiven Gültigkeit. (§. 102.) Jeder analytische Verstand, welcher Reflexion braucht, kann nur zu einer analytischen Allgemeinheit seiner Gesetze, und nicht zur synthetischen Allheit seiner Anschauung gelangen, aber diese Trennung trifft nur Momente der subjektiven Gültigkeit und der Wiederbeobachtung. Die objektive Gültigkeit der Erkenntniß gehört nur dem ungetheilten Ganzen der transcendentalen Apperception, weder der leeren Form, noch ihrer Erfüllung, sondern nur dem Ganzen der erfüllten Form. Weder die leere Form des Raumes und der Zeit, noch die bloße Erfüllung derselben durch die Empfindung, sondern nur das Ganze der erfüllten Form der mathematischen Grundanschauung ist in Beziehung auf die objektive Gültigkeit, weder die Regel, noch der Fall unter der Regel in seiner Trennung von ihr, hat die objektive Gültigkeit, son-

dern nur die ungetrennte Vereinigung von beyden in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft.

Es ist der letzte Hauptsatz, den wir über die subjektive Gültigkeit der Erkenntniß fest zu stellen haben: daß alle metaphysische Verknüpfung der Existenz der Dinge, nach welcher das Allgemeine der Erklärungsgrund des Besondern wird, nur durch Abstraktion erscheint, und nur Stuffen der subjektiven Gültigkeit bezeichnet, ohne von objektiver Bedeutung zu seyn. Der Fehler, warum die Nothwendigkeit des Gesetzes und das Daseyn des Individuellen nicht zusammen harmoniren wollten, lag also wieder nur darin, daß wir unsre Erkenntniß in der Trennung ihrer einzelnen Theile und nicht in ihrem unmittelbaren Ganzen auf das Objekt bezogen. So scheinbar es ist, daß wir mit unsrer erklärenden Physik das einzelne objektiv von dem allgemeinen Gesetz als Erklärungsgrund abhängig machen wollen, so gehört doch auch hier alle Klassifikation einer physischen Theorie nur zu den subjektiven Abstuffungen der Auffassung, und nicht zur objektiven Bedeutung der Erkenntniß. Denn in der transcendentalen Apperception ist die Nothwendigkeit nur als Form am Einzelnen der Erfahrung, und das Einzelne ist nur in seiner Verbindung mit allem andern. Also selbst alle theoretische Wissenschaft des progressiven Systems hat es in ihren Beweisen nur mit subjektiven Begründungen zu thun, so lange sie Besonderes durch sein übergeordnetes Allgemeines bestimmt.

In diesen Formen der Bestimmung des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit können wir eben so sy-

stematisch die Hülfsmittel der Schellingischen Naturphiloso- phie und seiner Schule nachweisen, wie Kant in den Reflexionsbegriffen den Quell aller Leibnitzischen Grundsätze aufzeigte. In jeder Philosophie, welche Vergleichungsformeln mit Urtheilen verwechselt, treten Vergleichungsbegriffe anstatt der Kategorien auf, und wir erhalten so leichte Gedankenspiele an die Stelle von Naturgesetzen. Die Tafel dieser naturphilosophischen Kunstausdrücke stimmt genau mit den hier aufgewiesenen Formen zusammen. Wir finden 1) der Quantität nach Identität und Duplicität, welche auch als Homogeneität und Heterogeneität, oder nach dem Gesetz der Kontinuität der logischen Formen in jeder bloß vergleichenden Philosophie ihre Rolle spielen; 2) der Qualität nach das Positive und Negative; 3) der Relation nach das Relative und Absolute; 4) der Modalität nach das Materielle und Formelle, jetzt Gegensatz des Reellen und Ideellen genannt. Wir begreiffen dann auch, woher die große Bequemlichkeit dieser Unterscheidungen oder Gegensätze rührt; sie müssen im Großen oder Kleinen überall in unsrer Erkenntniß anwendbar seyn, weil sie nicht Formen des Seyns der Dinge, sondern nur Formen des auffassenden Verstandes enthalten. Sie sind aber eben deßhalb ohne alle Bedeutung in der Naturphilosophie und bloßer Abdruck leerer logischer Verhältnisse, so daß wir in ihren jetzt so oft versuchten Anwendungen auf Physik und Geschichte nichts mehr als unbedeutende willkührliche Spielereyen anerkennen können.

4) Bestimmung des Gegenstandes a priori durch synthetische Einheit nach der Verbindungsweise des Verstandes.

§. 112.

Die Formen der Verbindung zeigen sich in unserm Geiste auf mehrerley Weise, je nachdem wir sie vom Standpunkte der formalen Apperception nur als Bedingung des gegebenen Materialen der Erkenntniß ansehen, oder vom Standpunkte der transscendentalen Apperception ihr Gesetz als Gesetz alles irgend zu Gebenden überhaupt betrachten. Das erste gibt uns die Verstandeseinheit und konstitutive Principien der Möglichkeit der Erfahrung als die nächste unmittelbare Verbindungsweise in unsrer Erkenntniß, indem diese sich mit Hülfe des Sinnes eben vom einzelnen Mannigfaltigen aus entwickelt. Diese Formen der Verstandeseinheit bestimmen uns die höchsten nur deducirbaren Grundsätze der metaphysischen Naturwissenschaft, in denen die Gesetzgebung der Naturnothwendigkeit ausgesprochen wird.

Wir können diese aus dem bisher Entwickelten leicht systematisch ableiten. Ihre Grundformen sind in den Begriffen der nothwendigen Verbindung des gegebenen Materialen enthalten, deren wir uns nur durch die Formen synthetischer Urtheile bewußt werden können, also in den Begriffen der intellektuellen konstitutiven Verbindung, d. h. in den Kantischen Kategorien und dem davon abgeleiteten, denn der apodiktische Werth einer formalen Bestimmung der materialen Erkenntniß kann nur gedacht, also mit Hülfe analytischer Einheit im Urtheil zum Bewußtseyn gebracht werden.

Die Tafel der Kategorien.

§. 113.

Um diese Begriffe zu bestimmen, brauchen wir nur die Momente des Verstandes mit den Formen der Synthesis §. 107. zu vergleichen.

1) Quantität. Durch die Zusammensetzung in den Formen der reinen Anschauung bestimmt sich die Vielheit als eine Mannigfaltigkeit des Gleichartigen, (nur numerisch verschiedenen,) in Rücksicht deren eine Vorstellung der Größe durch Begriffe im Messen möglich wird. Es braucht hier nämlich für die Einheit oder das Maaß nur irgend ein Quantum mit bestimmter Benennung gegeben zu seyn, so können wir dann eine Vielheit desselben ins Unendliche denken, durch seine Wiederhohlung in der Zusammensetzung, und durch Vergleichung hiermit wird jede gegebene Größe mit derselben Benennung als Allheit gemessen. Das Eigenthümliche ist hier, daß wir durch das wiederhohlte Setzen gleich großer Theile gegebener Art ein ganzes Zusammengesetztes denken, und mit dieser Zusammensetzung ohne Ende fortfahren können, dies wird uns aber durch die Auffassung der reinen Anschauung vor der Reflexion möglich.

2) Qualität. Jedes gegebene Mannigfaltige der materialen Erkenntniß wird als Reales aufgefaßt, die analytische Bestimmung des einen durch das andere gibt die Verneinung des einen durch das andere, die synthetische aber Beschränktheit jedes Gegebenen durch das Zusammenfallen desselben als Theils mit anderen in demselben Ganzen.

3) Verhältniß. Sinnenwelt heißt das Ganze aller Gegenstände der materialen gegebenen Erkenntniß; so wie diese durch die Formen der reinen Anschauung zu einem mathematischen Ganzen der Zusammensetzung des gegebenen Mannigfaltigen ihrer Gegenstände wird, so wird sie durch die vollendete Vereinigung alles materialen Gegebenen in derselben formalen Apperception zu einem dynamischen Ganzen der nothwendigen Verknüpfung aller Existenz der Dinge in ihr, als Natur. Diese nothwendige Verknüpfung denken wir durch die drey Verhältnisse der Inhärenz und Subsistenz, der Kausalität und Dependenz und der Gemeinschaft. Die vollständige Bestimmung der Existenz der Gegenstände durch diese Vereinigung, oder die Form dieses dynamischen Ganzen ist die Gemeinschaft der Dinge unter derselben Naturordnung, welche wir nur als Wechselwirkung der Substanzen denken können. Denn wir fassen erstlich die gegebene materiale Erkenntniß in die formale Apperception auf, wo dann die Bestimmung der Existenz des Gegenstandes durch die materiale Erkenntniß nur Inhärenz wird, durch die Auffassung derselben in die formale Apperception aber Subsistenz. Dann erst fassen wir ein Materiales der Erkenntniß mit mannichfaltigem andern in derselben Form züsammen, wo die Verknüpfung der Existenz des einen mit der des andern resultirt, die Inhärenzen des einen als abhängig von dem andern nach dessen Kausalität vorgestellt, und so die Gemeinschaft mannichfaltiger Substanzen in einer Wechselwirkung gedacht werden muß, wo der Zustand jeder einzelnen sich durch die Kräfte aller übrigen bestimmt.

4) Modalität. Hier ist es einleuchtend, daß die Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes nur gegen for-

male Apperception seine Möglichkeit, nur gegen materiale Erkenntniß seine Wirklichkeit, gegen das Ganze der transscendentalen Apperception aber seine Nothwendigkeit heißt.

Anmerkung.

In den Momenten der Anschauung denken wir die Allheit unmittelbar durch vielfache Wiederhohlung der Einheit, die Beschränktheit durch Verneinung am Realen, weil die Form der Verbindung in die Anschauung fällt. In den Momenten des Denkens hingegen kann eben die Form der Verknüpfung nicht unmittelbar aufgefaßt werden, sie zeigt sich erst, indem ich das eine zum andern hinzusetze, in der Form des Urtheils, durch welches ich die Verknüpfung ausspreche; daher die Korrelate. Alle dynamische Gemeinschaft wird durch die Wechselwirkung der Substanzen gedacht, aber sowohl die Subsistenz als die Kausalität kann ich nicht für sich, sondern nur durch das Verhältniß zu Inhärenzen und Dependenzen auffassen. Eben so bringe ich den modalischen Werth erst mittelbar zum gegebenen Material hinzu, daher die Wiederhohlung der qualitativen Entgegensetzung der Vergleichung für jede einzelne Kategorie, Möglich und Unmöglich, Daseyn und Nichtseyn, Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Die Grundsätze der Naturphilosophie.

§. 114.

In dieser Tafel stehen nur die höchsten Abstraktionen jener Formen der Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen. Ganz im Allgemeinen können wir aber ihre Sphäre noch enger beschränken, indem alle und jede Existenz uns gegebener Gegenstände in die Zeit fällt; mehr ins Besondere fällt dann alles Aeußere gegebene Mannichfaltige in den Raum, als innere in das reine Selbstbewußtseyn. Es werden sich also hier noch andere Abstraktionen der reinen Zeitbestimmung, (welche Kant transcendentale Schemate nennt,) der reinen Raumbestimmung und der reinen Bestimmung eines Gegenstandes des Selbstbewußtseyns finden, welche in nothwendiger Verbindung mit den Kategorien stehen, und so synthetische Urtheile bilden, welche sich als Grundsätze der metaphysischen Naturwissenschaft zeigen müssen.

Ordnen wir also alles streng nach dem logischen Systeme, so müssen sich drey Abtheilungen geben, eine für die allgemeine Metaphysik der Natur, die zweyte für die besondere Metaphysik der äußeren Natur, die dritte für die besondere Metaphysik der innern Natur.

Gehen wir in der Deduktion weiter, so suchen wir fürs erste zu jeder Kategorie ihre Zeitbestimmung im Allgemeinen. Hier fallen nun Quantität und Qualität mit dem Gesetz ihrer Auffassung immer in die Zeit, so daß sowohl die extensive als intensive Größe nur durch successive Wiederhohlung des Einen zur Vielheit unmittelbar nur nach einer Dimension gedacht werden kann in Zahl

und Grad. (Mehrheit der Dimensionen können wir daher nur durch Potenzen der Zahlen erst gegen einander messen.)

Relation in der Zeit wird Zeitordnung in der Existenz der Dinge, für welche jede gegen die formale Apperception überhaupt bestimmte Existenz schlechthin beharrlich seyn muß; nur die einzelnen materialen Bestimmungen können wechseln, aber auch ihre Folge muß in einer nothwendigen Verknüpfung des einen mit dem andern als Folge von Ursach und Wirkung bestimmt seyn, und endlich das zugleich Befindliche muß in Wechselwirkung seyn.

Modalität in der Zeit bestimmt alle Möglichkeit als Daseyn in irgend einer Zeit; Wirklichkeit als Daseyn in bestimmter Zeit und Nothwendigkeit als Bestimmung jedes Daseyns gegen alle Zeit überhaupt.

Dies giebt denn folgendes System der Gesetze der Naturnothwendigkeit, indem wir die Gültigkeit der Kategorien für die Sinnenwelt aussprechen, und mit jeder ihre Zeitbestimmung verbinden.

Wenn der einzelne Gegenstand der Sinnenwelt Erscheinung heißt, so ist das Grundgesetz: Die Welt der Erscheinungen steht durchgängig unter Naturgesetzen.

a) Mathematische Grundsätze.

Diese selbst entspringen aus den Formen der reinen Anschauung in Raum, Zeit und Zahl, die metaphysische Naturwissenschaft spricht sich nur das Gesetz ihrer nothwendigen Anwendung in der Sinnenwelt aus.

Princip der Anwendung: Das Gesetz der Stetigkeit: Jede Erscheinung ist eine stetige Größe.

1) Axiomen der Anschauung.

Princip: Jede gegebene Erscheinung ist eine ausgedehnte Größe, welche durch eine Zahl gemessen wird, unter der es kleinere, über der es größere giebt.

2) Anticipationen der Wahrnehmung.

Princip: In allen Erscheinungen ist das gegebene Reale beschränkt, durch die intensive Größe eines Grades, über dem es größere, unter dem es kleinere giebt.

b) Die dynamischen Grundsätze.

Diese Gesetze der nothwendigen Verknüpfung der Existenz der Erscheinungen sind das reinste Eigenthum der metaphysischen Naturwissenschaft, indem sie aus den nur denkbaren Bestimmungen jeder gegebenen materialen Erkenntniß durch die ursprüngliche formale Apperception entspringen.

Ihr Princip ist: Die Existenz der Erscheinungen ist in durchgängig nothwendiger Verknüpfung.

3) Analogien der Erfahrung.

Princip: Alle Einheit in der Existenz der Dinge ist die Gemeinschaft der Substanzen durch ihre Kräfte, welches das Grundgesetz der physischen Verknüpfung ist.

Erstens: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz. Allem Wechsel der Erscheinungen liegt Substanz zu Grunde, welche schlechthin beharrlich ist.

Zweytens: Gesetz der Kausalität. Alle Zeitfolge der Erscheinungen geschieht nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursach und Wirkung.

Drittens: Gesetz der Wechselwirkung. Alle Erscheinungen, in so fern sie zugleich sind, sind in Wechselwirkung.

4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Princip: Alles Daseyn der Dinge hat seine nothwendige Bestimmung unter allgemeinen Gesetzen, welches das Grundgesetz der metaphysischen Verknüpfung ist.

Erstens: Möglich ist die Existenz einer Erscheinung, wenn sie zu irgend einer Zeit ist.

Zweytens: Daseyn ist die Existenz einer Erscheinung zu einer bestimmten Zeit.

Drittens: Das Daseyn jeder gegebenen Erscheinung ist mit Nothwendigkeit gegen die Zeit überhaupt bestimmt.

§. 115.

Diese Gesetze sind es, welche aller unsrer Naturbeurtheilung zu Grunde liegen, wir gewinnen durch die Deduktion derselben einerseits, daß wir ihre unvermeidliche Anwendung in unsern Erkenntnissen nachweisen, und andrerseits, daß wir den Fall zeigen können, auf den sich ihr Gebrauch beschränkt. Die Vernünftigkeit unsrer Erkenntniß giebt ihr durch das Gesetz einer ursprünglichen formalen Apperception durchgängige Verbindung und Noth-

wendigkeit, die Sinnlichkeit unsrer Vernunft läßt aber das unmittelbare Ganze ihrer Erkenntniß erst durch das Zusammenfallen mannichfaltiger materialer Erkenntnisse in die ursprüngliche formale Apperception entstehen. Indem wir uns nun durch innern Sinn und Reflexion der nothwendigen Verbindung an dem gegebenen Mannichfaltigen bewußt werden, erhalten wir diese Gesetze der Naturnothwendigkeit. Wir antworten vermittelst unsrer Deduktion erstlich denen, die auf empirische Weise den Gebrauch der Kategorien nicht gelten lassen wollen, weil sie und die Grundsätze aus ihnen nicht demonstrirt werden können, indem wir, mit Kant zu reden, ihre Gültigkeit für alle Gegenstände der Erfahrung darthun; denn wenn sie gleich nicht durch die Anschauung in unsre Erkenntniß kommen, so sind sie doch eben so ursprünglich in der Erkenntniß als die Anschauung, sie entspringen aus einem Verhältniß, unter dessen Bedingung jede uns zugebende Anschauung steht. Zweytens aber enthalten sie doch nicht das ganze Gesetz der Einheit in unsrer Erkenntniß, sondern nur die Formen der Einheit an der sinnlichen Beschränkung unsers Erkennens, wir sehen also gegen die Meinung derer, welche mit diesen Begriffen allein das Wesen der Dinge ergründen wollen, daß ihre Gültigkeit nur auf Gegenstände der Erfahrung geht, und nur als Form zur Sinnesanschauung hinzu kommen kann.

Unter diesen Gesetzen wird die vollständige nothwendige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung durch die dynamischen Grundsätze der Beharrlichkeit, der Substanz, der Kausalität und der Wechselwirkung bestimmt, sie beruht also zuletzt auf dem Gebrauch der Kategorien, Substanz und Ursach, indem wir durch die Substanz ein letztes Substrat des Seyns erhalten, an dem alles Werden sich bewegt durch die Ursach aber auch alles Werden dem Gesetze der

Nothwendigkeit unterwerfen. Da diese Kategorien es nun eigentlich sind, was durch Begriffe über die Anschauung zur Naturerkenntniß hinzukommt, so mußte alle dogmatische Spekulation eigentlich auf sie ausgehen. So finden wir diese Spekulation denn auch wirklich in einem beständigen Kampfe, der bald ihren Gebrauch zu rechtfertigen, bald wieder ihn zu vermeiden sucht. Auf der einen Seite belebt ihre Vereinigung im Begriffe der Grundkräfte das letzte Ziel aller theoretischen Naturwissenschaft, auf der andern wird eben dieser Begriff als eine leere und unfruchtbare Spielerey verachtet. Wir sehen, daß jeder Versuch, Substanz und Ursach nach bloßen Begriffen durch Reflexion, oder aus bloßer Vernunft durch intellektuelle Anschauung zu behandeln, fehlschlagen muß, denn sie gehören zwar dem Verstande, aber nur wiefern er überhaupt durch den Sinn beschränkt ist. Indem aber doch im Begriffe der Substanz die Existenz eines Dinges im Verhältniß zur unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft überhaupt, und nicht nur im Verhältniß zur einzelnen Anschauung bestimmt gedacht wird, so mußte jeder Philosoph, der dogmatisch ein neues System aufstellen wollte, zuerst an diesen Begriff gerathen, und durch eine genaue Bestimmung desselben sein System zu begründen suchen. So fieng in der neueren Philosophie Descartes seine Spekulation mit einer Untersuchung der Substanz an, Spinoza legte seinem ganzen System den Begriff einer einigen und höchsten Substanz zu Grunde, Leibnitz wiederhohlte in seiner einfachen, vorstellenden Monade den nämlichen Begriff, und Schelling legte ebenfalls dieses, was alles ist, und in dem alles ist, als absolute Vernunft seinem System zu Grunde. Weil aber hierin gar keine Bedingung der Mannichfaltigkeit des Existirenden liegt, so mußten alle diese Versuche dadurch

mißlingen, daß sie von der Einheit des Verstandes nie zur Mannichfaltigkeit des Sinnes hinüber kommen können, so viel sie sich auch bemühen mögen, den unmittelbaren Gebrauch des Begriffes der Ursach zu vermeiden. Nur durch die Verbindung von Ursach und Wirkung wird uns die nothwendige Vereinigung des Einen mit dem Andern in seiner Mannichfaltigkeit möglich. Diese Form läßt sich von Seiten des Verstandes aus keiner andern ableiten, ohne den Sinn aber nirgends anwenden. Wir brauchen für eine sinnlich bedingte vernünftige Erkenntniß der Welt, den vereinigten Gebrauch der beyden Begriffe von Substanz und Ursach, um so die Einheit einer Sinnenwelt durch die Wechselwirkung ihrer Substanzen zu begreifen. Daher gieng denn der Skepticismus, welcher auch nur im Raisonnement aus Begriffen einen Weg zur Begründung seiner Urtheile kannte, namentlich bey Hume und Aenesidemus davon aus, daß ohne den Begriff der Ursach gar keine nothwendige Verbindung der Existenz mannichfaltiger Gegenstände zu erhalten sey, aus bloßen Begriffen sich aber nie werde einsehen lassen, wie das Daseyn eines Dinges als Wirkung von dem Daseyn eines andern davon verschiedenen, der Ursach abhängig seyn könne. Wir hingegen sehen, daß von einem Beweise in Rücksicht des Gebrauches dieser Begriffe gar nicht die Rede seyn kann; das Moment der Deduktion aber, wodurch beyde in unsre Erkenntniß kommen, in der Sinnlichkeit unsrer Vernunft liegt.

Es sind also alle diese Begriffe der Naturnothwendigkeit von gegründeter unvermeidlicher Anwendung in unsrer Erkenntniß aber nur in einem beschränkten Felde. Ihr oberster Begriff ist der einer Erscheinung, eines Gegenstandes der Sinnenwelt, sofern wir uns über diesen erheben, erheben wir uns zugleich über diese Gesetze der Natur, dies geschieht

aber, indem wir die Einheit und Nothwendigkeit unmittelbar für sich auffassen, und nicht nur als Form an dem sinnlich gegebenen Materialen.

§. 116.

Um die Beurtheilung dieses Gegensatzes auf das Bestimmteste vorzubereiten, bedürfen wir noch einer näheren Erörterung einiger Formen der Naturnothwendigkeit.

Der oberste Begriff des ganzen Systems ist der der Natur und die höchste Formel: Die Sinnenwelt ist eine Welt unter Naturgesetzen, d. h., das Daseyn der Dinge in ihr ist in durchgängiger physischer Verknüpfung durch seine metaphysische Vereinigung unter allgemeine Gesetze, denn unter Natur verstehen wir das Daseyn der Dinge nach nothwendigen und allgemeinen Gesetzen. Nach dem Wesen unsrer Vernunft kann ihr also aus sinnlicher Anschauung gar keine andere als Naturerkenntniß entstehen, denn sie giebt zu jeder Anschauung unvermeidlich die Einheit und Nothwendigkeit hinzu, und verbindet so das Ganze aller gegebenen sinnlichen Erkenntnisse unter den gleichen Gesetzen. Diese müssen sich in den Gegenständen als die Regel eines unverbrüchlichen Mechanismus ausnehmen, wo aus dem gegebenen Augenblick der Gegenwart die ganze Vergangenheit und Zukunft sich mit Nothwendigkeit berechnen läßt, denn es ist die einschränkende Bedingung unsers Wesens, daß wir dem entgegen gar keiner Erkenntniß empfänglich sind. Es ist zunächst nur die Einheit und Ursprünglichkeit meiner Selbstthätigkeit im Erkennen, welche sich als Bestimmung des Gegenstandes a priori als Naturnothwendigkeit gleichsam in die Welt hinaus projicirt.

In Rücksicht der einzelnen Gesetze müssen wir hier vorzüglich genau den Hauptunterschied der mathematischen und dynamischen Grundsätze ins Auge fassen, von denen die ersten das Gesetz der Zusammensetzung des gegebenen Mannichfaltigen, die andern das Gesetz der Verknüpfung der Existenz der Dinge aussprechen.

Das erste, was die Vernunft bey der Erkenntniß der Sinnenwelt zur Empfindung hinzuthat, war die mathematische Zeichnung, welche der figürlichen Synthesis der produktiven Einbildungskraft gehört. Dadurch entsteht eine nothwendige Zusammensetzung der Gegenstände in Raum und Zeit, deren wir uns unter den Gesetzen der Stetigkeit, der Zahl und des Grades bewußt werden. In jeder Regel der Arithmetik und Geometrie werden wir uns nur eines nothwendigen Gesetzes dieser Zusammensetzung bewußt. Z. B. 3 mal 7 = 21, so sage ich damit, daß wenn ich drey Anzahlen von sieben gleichen Dingen in einer Summe zusammensetze, ich dann nach einem nothwendigen Gesetz 21 solche Dinge habe; oder zwey Seiten und der eingeschlossene Winkel bestimmen nur einen Triangel, so sage ich damit: es ist ein nothwendiges Gesetz der Zusammensetzung von geraden Linien im Raume, daß wenn ich zwey gerade Linien unter einen bestimmten Winkel zusammengesetzt habe, die Länge und Lage der dritten, welche mit diesen einen Triangel einschließt, schon bestimmt sey. Die dynamischen Grundsätze hingegen gehen über diese bloße Zusammensetzung der Dinge hinaus zu einer nothwendigen Verknüpfung ihrer Existenz, indem sie die Existenz der Eigenschaft mit der ihrer Substanz, in der sie ist, oder die Existenz der Wirkung mit der ihrer Ursach, durch die sie ist, verknüpfen, so daß der ganze Wechsel der Erscheinungen durch eine

Wechselwirkung der Substanzen besteht, in welcher jede mit ihrer Kraft auf alle andern einfließt.

Hier ist die Art der Verbindung im einen und andern Fall sehr verschieden. Raum und Zeit sind freylich nothwendige Formen der Zusammensetzung, daß aber die Dinge im Raume gerade so neben einander stehen, wie ich sie finden, hat noch etwas zufälliges, und kann auch anders gedacht werden, dagegen ist die vollständige Nothwendigkeit erst Eigenthum der dynamischen Verknüpfung. Was ich als Ursach und Wirkung, oder als Substanz und Eigenschaft verbunden denke, hat gar keine Zufälligkeit der Verbindung mehr, sondern es wird seiner Existenz nach so vereinigt vorgestellt, daß diese Vereinigung nicht verändert werden kann, ohne vernichtet zu werden. Wasser z. B. fließt aus einem Gefäß ins andere, und verändert so die Verhältnisse seiner räumlichen Zusammensetzung, will ich ihm aber eine Eigenschaft, z. B. seine tropfbare Flüssigkeit nehmen, so geschieht dies nicht, indem diese von ihm getrennt in ein anderes übergetragen wird, sondern ich vernichte diese Eigenschaft, indem ich eine andere widerstreitende, z. B. Starrheit durch Gefrieren, oder elastische Flüssigkeit durch Verdampfung bewirke.

S o f i n d e t i n u n s r e r E r k e n n t n i ß e i n e v o l l s t ä n d i g e n o t h w e n d i g e V e r k n ü p f u n g n u r f ü r d i e E x i s t e n z d e r D i n g e s t a t t, w e n n i h r D a s e y n e i n m a l g e g e b e n i s t, f ü r i h r b l o ß e s Z u s a m m e n t r e f f e n a b e r n u r e i n e m a t h e m a t i s c h e Z u s a m m e n s e t z u n g. Der Magnet z. B. zieht mit Nothwendigkeit das Eisen an, welches ihm nahe gebracht wird, aber es ist zufällig für beyde, daß sie gerade neben einander zu liegen kommen. Es findet zwar allerdings eine gleichförmige und durchgängige Nothwendigkeit in den Bestimmun-

gen der Dinge in der Natur statt, über welcher die Zufälligkeit der Zusammensetzung aus der Erfahrung zu verschwinden scheint, denn die nothwendige Verknüpfung der Existenz der Dinge unter einander faßt alles unter ihre Gewalt, indem sie das Daseyn in der folgenden Zeit, von der in der vorhergehenden abhängig macht. Es ist darin aber doch nur die Existenz der Dinge und nicht ihr gegeben seyn selbst nothwendig verbunden, (sonst wäre überhaupt keine Veränderung möglich,) für jeden Augenblick der Zeit für sich ist das Verhältniß der Zusammensetzung, z. B. der Nebenordnung im Raume, daß Sonne, Erde und Mond gerade in diesem Augenblick in dieser Lage gegen einander stehen, doch nur etwas Zufälliges, jeder Augenblick entlehnt hier seine Nothwendigkeit nur von etwas außer ihm, nämlich dem vorhergegangenen, durch den Zusammenhang der Existenz in beyden. Und so bleibt die Zusammensetzung der Dinge selbst im Ganzen doch etwas zufälliges, da sie in jedem Augenblick sich aus dem vorhergehenden herschreibt, keiner aber als der Anfangsaugenblick schlechthin gilt. Nur für die Berechnung verschwindet diese Zufälligkeit, indem ich irgend wo eine Gegenwart als das erste Gegebene ansehe, und nun von dieser aus mit Nothwendigkeit sowol vorwärts die Zukunft als rückwärts die Vergangenheit bestimmen kann. Ungeachtet also der metaphysischen Verknüpfung des Wesens der Dinge unter allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, ungeachtet der physischen Verknüpfung eines jeden Gegebenen mit jedem andern, und endlich ungeachtet des nothwendigen Ablaufs jeder einmal angefangenen Begebenheit durch die Zeit: so bleibt uns doch eine Zufälligkeit in der Zusammensetzung des einen mit dem andern in derselben Zeit stehen, welche ich die Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung

der Erscheinungen nenne. Ihr Grund läßt sich aus der Organisation unsrer Vernunft leicht nachweisen. Das Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit kommt aus dem Wesen der Vernunft selbst zur Erkenntniß hinzu, die Mannigfaltigkeit der Gegenstände hingegen erhalten wir nur durch die Anregung des Sinnes zur Anschauung, wo das Gesetz der Erregung und der Anordnung der empirischen Anschauungen neben einander nicht in der Vernunft, sondern in demjenigen Aeußeren liegt, was auf den Sinn würkt, es ist also für die Vernunft subjektiv zufällig, wie in der empirischen Anschauung der Inhalt der Erkenntniß zusammenkommt, wie das eine hier zum andern hinzu fällt. Wodurch eben die Beschaffenheit der mathematischen Formen der Verbindung bestimmt wird, die wir oben gefunden haben, wo zwar alles, was gegeben wird, unter den Bedingungen der Zusammensetzung in Raum und Zeit stehen muß, für das Zusammenfallen des einen zum andern der Materie nach in einem ungetheilten Zeitmoment aber kein Gesetz in der Vernunft liegen kann; vielmehr müssen diese Formen so beschaffen seyn, daß in ihnen ein Fortschritt von einem zum andern immer weiter möglich bleibt, ohne je ein geschlossenes Ganzes zu erreichen, was sich dann in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ausdrückt. Wir erhalten also durch die Gesetze der Naturnothwendigkeit die Form einer vollständigen nothwendigen Verknüpfung aller in der Sinnenwelt wirklich gegebenen Gegenstände, aber unter der Bedingung einer jederzeit möglichen größern Erweiterung des Inbegriffs dieses wirklich Gegebenen, so daß die erste Zusammensetzung der Gegenstände in dieser Welt immer etwas Zufälliges bleibt.

Was sagt aber eigentlich diese Zufälligkeit? Die ältere Metaphysik nennt erstlich dasjenige zufällig, was nur als

Folge eines andern ist, dann ist Zufälligkeit und Dependenz eines Dinges einerley, eine Wortbedeutung, die wir hier nicht suchen. Im eigentlich modalischen Gegensatz gegen das Nothwendige hingegen erklärte man: Zufällig sey dasjenige Daseyn, dessen Nichtseyn möglich ist; dagegen haben wir erinnert, der Unterschied des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen sey nur ein subjektiver der Auffassung; für die vollständige Erkenntniß des Gegenstandes sey alles mit Nothwendigkeit bestimmt: dieser Begriff des Zufälligen bliebe also ohne Anwendung. Hier aber soll er doch Bedeutung erhalten. Für uns ist Nothwendigkeit als Kategorie die Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes durch die Einheit der transscendentalen Apperception, Zufälligkeit als ihr Korrelat hingegen die Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes nur gegen die einzelne materiale Erkenntniß. Nun fällt aber jede einzelne materiale Erkenntniß, so wie sie gegeben wird, unmittelbar in die formale Apperception und bestimmt also ihren Gegenstand mit Nothwendigkeit, ist sie aber noch nicht gegeben, so bestimmt sie ihren Gegenstand weder zufällig noch nothwendig; wie soll also hier noch eine Anwendung des Begriffes vom Zufälligen statt finden? Nur dadurch, daß die Bestimmung der gegebenen materialen Erkenntniß gegen die ursprüngliche Form nur auf eine beschränkte Weise statt findet, so daß eine beschränkte Nothwendigkeit in anderer Rücksicht als Zufälligkeit beurtheilt werden muß (und die Vorstellungsweise derselben folglich nur einen subjektiven Werth erhält). Eine solche Beschränkung drückt sich aber eben in der Stetigkeit und Unendlichkeit der rein anschaulichen Formen aus, so daß hier das Wesen der Dinge in der Natur darin zufällig bleibt, daß jedes einzelne Daseyn in einer Reihe ohne Anfang und Ende immer wieder unter der Be-

dingung eines andern steht. Von jedem einzelnen gegebenen Zeitpunkt aus ist die Geschichte der Welt durchaus nothwendig bestimmt, für die Zeit überhaupt aber wird sie zufällig, weil in ihr keine erste Quelle, sondern immer nur Ableitung und Abfluß gefunden wird. Doch hiermit treffen wir schon das verbindende Glied der natürlichen und idealen Ansicht der Dinge.

§. 117.

Wir sind oben mit der Deduktion der Grundsätze der metaphysischen Naturwissenschaft noch nicht zu Ende gekommen, vielmehr sollte die Kategorie außer der allgemeinen Zeitbestimmung noch besonders für die äußere Natur durch die reine Form des Raumes für die innere durch das Selbstbewußtseyn a priori bestimmt seyn. Diese Verhältnisse müssen hier noch näher entwickelt werden.

Die äußern Anschauungen fallen unmittelbar in die rein anschauliche Form des Raumes zusammen, die Gegenstände derselben vereinigen sich also zu einer vollständigen mathematischen Zusammensetzung im Raume. Dem innern Sinn liegt hingegen als Form des gegebenen Mannigfaltigen der innern Anschauung nur jenes reine Selbstbewußtseyn zu Grunde, welches nicht aus der mathematischen Verbindung entspringt, sondern unmittelbar als eine eigne der Reflexion zu Grunde liegende materiale Bestimmung der unmittelbaren Erkenntniß vorkommt. Dieser Unterschied des Raumes und des reinen Selbstbewußtseyn macht einen sehr bedeutenden Unterschied der äußern und innern Naturlehre, und nöthigt uns, beyde ganz aus einander zu halten. Die Gegenstände der äußern Sinne fallen ihrem Gehalte nach in den Raum, ihrer Existenz

nach in die Zeit, und sind so einer durchgängigen vollständigen mathematischen Verbindung unterworfen. Hingegen meine Thätigkeiten, die ich innerlich anschaue, stehen zwar auch ihrer Existenz nach unter der Bedingung der mathematischen Zusammensetzung in der Zeit, sie werden aber ihrer Materie nach nur in dem Ich des Selbstbewußtseyns ohne alle mathematische Nebenordnung vereinigt. Ausser mir steht jedes Ding regelmäßig neben dem andern, und seine Theile sind einer neben dem andern im Raume nach vollständiger mathematischer Synthesis. Für den innern Sinn fehlt aber diese dem Raume entsprechende Form, die Nebenordnung des Gleichzeitigen in meinem Anschauen, Denken, Fühlen und Wollen hat keine zu Grunde liegende mathematische Form reiner Anschauung, daher wird die innere Natur schwerer zu beobachten und hat weniger apodiktische Gesetze, aber eben dadurch nähert sich das Innere mehr den Ideen, denn diesen ist das feindliche Princip eben die Mathematik.

Wir müssen hier den Einfluß der Mathematik in zwey entgegengesetzten Rücksichten betrachten. So eben fanden wir, daß in dem Gesetz der mathematischen Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit eine Bedingung der Zufälligkeit liege, dagegen die strenge Nothwendigkeit nur aus der dynamischen Verknüpfung der Existenz der Dinge entspringt. Hier also geben die mathematischen Formen eine Beschränkung der Naturnothwendigkeit, welche eben für die Idee so wichtig wird. Auf der andern Seite aber, wenn das Mannigfaltige einmal gegeben ist, so bestimmen die reinen Formen der Anschauung in Raum und Zeit die Erkenntniß desselben durch und durch mit solcher Nothwen-

digkeit, daß wir dann die Erkenntniß vollständig gegen die transcendentale Apperception nach ursprünglichen Verhältnissen zur Vernunft ausführen können, ohne daß etwas nur Empirisches darin liegen bliebe. Dies macht dann den großen Unterschied zwischen äußerer und innerer Naturerkenntniß, erstere wird durchaus von der Mathematik beherrscht, letztere nur auf unvollständige Weise.

§. 118.

Eben weil für äußere Anschauung sowol die Existenz als das Gegebene der Gegenstände in reinen Formen zusammengefaßt wird, so sind hier die mathematischen Grundsätze der Naturnothwendigkeit von strenger Anwendung, wir erhalten hier durch die reine Bestimmung der Gegenstände im Raum eigne konstitutive Grundsätze der äußern Natur, nach folgenden ersten Elementen.

Erstens für die Gegenstände der äußern Natur ist der Raum die ursprüngliche Form des gegebenen Mannigfaltigen, sie stehen also unter dem Gesetze der ausgedehnten und stetigen Größe, und fallen ins Unendliche immer weiter in theilbare Theile auseinander. Dies gibt das Gesetz der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche, für welches also hier das Moment der Deduktion nachgewiesen ist. Jeder mathematische Versuch, es zu beweisen, läuft am Ende immer nur auf die subjektive Verlegenheit zurück, ohne oder wider dasselbe sich eine Erfüllung des Raumes zu denken, hier sehen wir nun, wie es eben durch diese Erfüllung sich unvermeidlich gültig machen muß.

Zweytens alles mannigfaltige Reale im Raum muß durch bloße quantitative Verschiedenheiten zu begreiffen seyn, denn die Erkenntniß bestimmt sich hier mathematisch vollständig gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft,

alle empirischen Qualitäten der äußern Empfindung müssen auflöslich seyn, indem sie sich auf bloße quantitative Verhältnisse der Erfüllung des Raumes und der Bewegung im Raum zurückführen. Das Daseyn der Dinge im Raum in ihrem Verhältniß gegen einander kommt auf durchaus erklärliche Verhältnisse von Zug und Stoß zurück, so daß alle anfänglich erscheinenden empirischen Qualitäten der äussern Empfindung sich in der vollendeten Naturlehre in lauter Gesetze der Bewegung auflösen.

Drittens das Reale, welches den Raum erfüllt, das Bewegliche im Raum nennen wir Materie. Die Eigenschaften der Materie, der einen relativ gegen die andere, sind also in unsrer vollendeten Erkenntniß nur quantitative Verschiedenheiten von Bewegung, Zug und Stoß, die Existenz der Materie selbst ist aber vollständig gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft bestimmt, wir erkennen also dieses Bewegliche im Raume als schlechthin beharrliche Substanz, deren Quantität in allen physischen Processen weder vermehrt noch vermindert werden kann, sondern dessen äußere Verhältnisse nur wechseln.

§. 119.

So ist die äußere Naturlehre als mathematische Physik ein in sich vollendbares, geschlossenes Ganzes, in dessen Innern alles durchaus aus allgemeinen mathematischen Gesetzen erklärlich ist. Ganz anders aber ist das Verhältniß der innern Erfahrung mit ihrer unvollständigen mathematischen Synthesis, welche gerade die umgekehrten Resultate gibt.

Erstens der Gegenstand aller innern Selbstanschauung ist als innere Thätigkeit des Ich bestimmt, und das Sub-

jekt derselben ist das immer sich selbst gleiche, einzelne Ich. Der Gegenstand der innern Natur hat also gar kein Mannigfaltiges außer einander als ausgedehnte Größe, sondern seine mannigfaltigen Thätigkeiten fallen doch immer in der intensiven Größe einer und derselben innern Handlung des Ich zusammen, wie wir dies für die Gesetze der Association schon voraus setzen mußten, und für die Spontaneität der Erkenntniß in der ursprünglichen formalen Apperception wieder bestätigt fanden. Das Ich als Substrat der innern Thätigkeit ist also ein einzelnes Subjekt, welches gar nicht als theilbar gedacht werden kann, sondern keine andere als intensive Größe des Grades seiner Vermögen hat, so daß es nicht durch Zertheilung zerstörbar, sondern nur durch Verlöschen oder allmähliches Verschwinden seines Bewußtseyn als sterblich gedacht werden kann.

Zweytens die innern empirischen Qualitäten des Erkennens, Vorstellen, Denkens, Fühlens und Begehrens fallen gar nicht unter die rein anschaulichen Formen einer mathematischen Zusammensetzung, auch sie sind also nur dem Gesetze der intensiven Größe unterworfen, sonst aber unauflößliche Qualitäten, welche sich nicht auf quantitativen Verschiedenheiten zurückführen lassen, an kein erklärt werden aus Größenverhältnissen Ansprüche machen, sondern für sich in eigenthümlicher Gültigkeit stehen bleiben. Eben dadurch, daß das Ich dem Gesetze der ausgedehnten Größe entzogen ist, unterscheidet es sich in seinen Qualitäten als das lebendige von allem materiellen dem todten. Denn Leben nennen wir nur die Thätigkeit aus einem innern Princip; in der Materie kommt alles aus äußeren Verhältnissen zusammen, dort giebt es kein schlechthin Inneres, selbst das Leben im Organismus ist nur Analogon des Lebens, denn auch seine Thätigkeit fließt nur aus einem ge-

schlossenen Kreise äußerer Relationen; hingegen in der Selbsterkenntniß beziehen wir alle Thätigkeiten auf dasselbe innere Wesen des Ich, dem sie gehören.

Drittens das Ich oder das Gemüth ist zwar der Gegenstand aller innern Erfahrung und das einzelne Subjekt, welches das Substrat der Existenz in allen diesen Erscheinungen ist, die nur seine innere Thätigkeit betreffen, aber jenes eigenthümliche Verhältniß, daß das reine Selbstbewußtseyn nur als ein bloßes Gefühl meines Daseyns der Reflexion zu Grunde liegt, ohne Selbstanschauung zu seyn, macht, daß ich nur meine Thätigkeiten, aber nicht mich selbst anzuschauen im Stande bin. Daher kommt es, daß meine Existenz in der innern Natur nicht durch irgend eine sinnliche Form einer reinen Anschauung gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft apodiktisch bestimmt ist, wie die der Materie, sondern neben die sinnliche Form unmittelbar in das Wesen der Vernunft fällt, und so zum Gegenstande des Glaubens wird, wie wir bald näher sehen werden. Für die Erfahrung aber, und in der Zeit ist meine Existenz keinesweges als beharrliche Substanz bestimmt, d. h., das Gemüth als Gegenstand der innern Erfahrung wird nicht wie die Materie als in der Natur unvergänglich erkannt, wir erkennen es in der Zeit nicht als unsterblich, sondern die Einfachheit seines Wesens ist nur ein Analogon einer Organisation, d. h., einer eine Zeit hindurch dauernden Form wechselnder Substanzen, wie die Flamme eines Lichtes, die nur in der Form des Verbrennungsprocesses ihre Einheit hat, aber beständig das Verbrennende selbst wechseln läßt, wodurch sie besteht. So wird das Wesen des Gemüthes grade dem Vergänglichsten verglichen, das wir kennen.

§. 120.

Aus diesen drey entgegengesetzten Grundelementen entwickelt sich äußere und innere Physik jede für sich, es läßt sich daraus leicht zeigen, wie es uns unmöglich wird, die Gesetze des materiellen Daseyns, und die Gesetze des Lebens in ein System der Natur zu vereinigen. Anstatt daß wir, wie einige hoffen, dadurch das Wesen des Ewigen fest zu halten im Stande wären, würde vielmehr alles in den Formen des Endlichen erstarren, denn das Daseyn der Materie ist in der Natur weit fester gegründet als das der Intelligenz. Es würde noch näher gelingen, ein solches System der Natur zum ertödtenden Materialismus zu vollenden, als einen erwünschten Intellektualismus daraus her zustellen. Indifferenz von Materie und Geist führt aber eben so wenig zum Ziel, nicht dadurch kann die Vergötterung gelingen, daß Materie und Geist sich einander indifferentiiren, sondern nur dadurch, daß wir den Geist von der Materie befreyen.

Unsre Erkenntniß der Natur stellt sich unter den allgemeinsten Gesetzen der Naturnothwendigkeit nur in zwey getrennten Systemen der äußern und innern Natur dar. Es giebt für uns eine zweyfache ganz verschiedene Art, wie uns das Daseyn der Dinge erscheint; die eine entlehnt ihre Farben von der äußern Erfahrung, und zeigt uns die materielle Welt, die andere entlehnt ihre Farben von der innern Erfahrung, und zeigt uns die geistige Welt. Wir besitzen eine sich selbst genugsame und ganz der Mathematik unterworfene Erkenntniß der äußern Natur oder materiellen Welt. Neben dieser bildet sich unsre Selbsterkenntniß eine innere Natur des geistigen, welche aber nur durch beständige Be-

ziehung auf das Aeußere Haltung bekommt; doch ist auf der andern Seite auch wieder die Selbsterkenntniß der Anfang alles unsers Wissens, das reine Selbstbewußtseyn war die unmittelbare materiale Bestimmung unsrer Erkenntniß, und dadurch erhalten wir noch eine Uebergangsstufe zur Erkenntniß der Materie, auf welcher diese nur nach Verhältnissen zu mir dem Geiste, also nach Gesetzen unauflöslicher Qualitäten erkannt wird. Die vollendete mathematische Erkenntniß zeigt nur eine Materie im Verhältniß zur andern, hingegen die unmittelbare Erscheinung der Materie für mich in der Empfindung zeigt mir in Farbe, Ton und Duft lauter unauflösliche Qualitäten, welche sich so wenig als innere Qualitäten erklären lassen, eben weil diese Erkenntniß der Materie in Verhältniß zu mir noch unter den Bedingungen der innern Wahrnehmung bleibt. Bestimmter wird sich dies Verhältniß der innern und äußern Physik entwickeln, wenn wir den einzelnen Grundelementen in der Vergleichung folgen.

1) Der äußern Erfahrung liegt eine ursprüngliche materiale Bestimmung der formalen Apperception zu Grunde im Raume, daher die vollständige Anwendung des Gesetzes des stetig Ausgedehnten; es ist hier nichts als äußeres Verhältniß des einen zum andern ohne Ende fort, dagegen liegt innerlich schon die Einzelnheit einer materialen Bestimmung der transcendentalen Apperception zu Grunde, so daß hier das Einfache, welches äußerlich gar nicht gefunden wird, das erste ist.

2) Qualität ist überhaupt dasjenige, was sich aller Erklärung entzieht, denn das Reale ist gerade das im em-

pirisch materialen Bewußtseyn unmittelbar Gegebene. Jede Erklärung ist eine synthetische Vorstellung des einen durch das andere, Erklärung findet also für Qualitäten gar nicht statt, denn im Momente der Qualität gab es nur die analytische mittelbare Vorstellung des einen durch das Andere unter der Form der Verneinung. Alle Erklärung ist daher Zusammensetzung der Größe eines gegebenen Realen, und nicht Erklärung der Qualität selbst. So eben haben wir aber die äußern Qualitäten als auflöslich den unauflöslichen innern entgegengesetzt, was soll diese Auflösung der Qualität bedeuten? Die Materie erscheint mir unmittelbar als warm und kalt, als Schall und Farbe, aber ich löse diese Qualitäten als subjektive Verhältnisse auf, und erkenne objektiv anstatt ihrer nur Temperaturveränderung, oscillirende und strahlende Bewegung, ich führe also hier die Qualität physikalisch nur auf quantitative Verschiedenheit zurück, ich erhalte eine eigne Ansicht der Welt außer mir, in der ich phoronomisch nichts als äußere Verhältnisse der Lage und Bewegung im Raume, dynamisch die Erfüllung des Raumes durch das Bewegliche sehe, dieses als die Substanz der Welt anerkenne, der ich die Grundkräfte beylege. Innerlich hingegen geht die Erkenntniß von den Qualitäten des Empfindens, Vorstellens, Fühlens und Wollens aus, und bleibt auch durchaus bey ihnen stehen, ohne sie auf Größenverhältnisse reduciren zu können. Dieser Unterschied rührt eben von der vollständigen mathematischen Bestimmbarkeit der äußern Erfahrung her, für die der Raum eine quantitative apodiktische Bestimmung vom Verhältniß eines jeden in ihm Gegebenen zu jedem andern enthält. Daher diese Auflösung der äußern Qualität, die aber keine Erklärung derselben wird, sondern wo man nur dem qualita-

tiv Verschiedenen quantitative Unterschiede an die Seite stellt, ohne dadurch die ersten aufzuheben oder aus ihnen wirklich zusammen zu setzen. Die äußere Qualität behält ihren vollen Werth, sobald ich die Materie im Verhältniß zu mir erkenne, sie wird nur aufgehoben, wo ich bloß Verhältnisse des einen im Raume zum andern in diesem suche. Mag also die Theorie durch extensive Größe oder die mathematische Physik sich selbst immer genug seyn, so vermag sie doch die Theorien durch intensive Größe die Erklärung in Rücksicht der Qualitäten nie mit in ihren Kreis zu ziehen, und die äußere Qualität bleibt als ein unreducirbares Mittelglied der innern und äußern Weltansicht stehen.

3) Durch die drey Gesetze der Beharrlichkeit der Substanz, der Kausalität und der Wechselwirkung kommt alle Verbindung der Existenz und somit aller Zusammenhang der Wahrnehmungen in unsre Erfahrung. Die erste Bedingung eines solchen nothwendigen Zusammenhangs der Wahrnehmungen ist die Beharrlichkeit der Substanz, denn durch die Kategorie der Substanz wurde die Existenz überhaupt erst in Rücksicht der transcendentalen Apperception, d. h. mit Nothwendigkeit bestimmt. Aber eben so wenig, daß etwas Substanz ist, als daß etwas schlechthin beharrlich ist, läßt sich wahrnehmen, denn im letztern Falle müßte ich durch alle Zeit beobachtet haben. Wenn ich also nicht im Stande bin, von etwas a priori zu erkennen, daß es als Substanz existirt, so ist für mich überhaupt die Erfahrung als nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unmöglich. Nun haben wir überhaupt nur die äußere und innere Anschauungsweise, nach der uns Gegenstände gegeben werden. Die innern stehen

nur unter einer reinen Form der Einheit, wodurch der Wechsel im Existirenden vereinigt wird, durch welche nur die Existenz des Mannigfaltigen als verbunden bestimmt ist, das Gegebene selbst aber nur zufällig in der Wahrnehmung vorkommt. Hingegen in der äußern Anschauung fällt das mannigfaltige Gegebene als neben einander befindlich in der reinen Form des Raumes zusammen. Durch diesen Raum ist also das neben einander befindlich seyn gegen die transcendentale Apperception und somit auch gegen die Zeit überhaupt bestimmt, wodurch sich dann das Gesetz bilden muß: das schlechthin neben einander befindliche oder das Substrat der äußern Anschauung existirt als beharrliche Substanz. In der äußeren Erfahrung ist also Substanz gegeben, gegen welche aller Wechsel der Erscheinungen als Veränderung bloßer Inhärenzen bestimmt werden kann. Hingegen das Ich als Substrat der innern Erfahrung wird als Subjekt gar nicht angeschaut, sondern nur gedacht und vermittelst veränderlicher Thätigkeiten erkannt; es kommt ihm also in allen seinen erkennbaren Vermögen eine intensive Größe zu, welche größer oder kleiner werden und sogar verschwindend gedacht werden kann. Es liegt also in der innern Anschauung gar kein Bestimmungsgrund, ob das Gemüth als Substanz oder nur als Inhärenz in einem andern existirt. Daher muß die Einheit der innern Erfahrung nur von dem Beharrlichen der äußern entlehnt werden, indem uns ohne dies keine Zeitbestimmung in ihr möglich würde. Wir müssen erst das Innere als mit dem Aeußeren zugleich, d. h. als mit ihm in Wechselwirkung befindlich erkennen, um dadurch Zeitbestimmung in dasselbe zu bringen. So wird also

alle geistige Weltansicht in unsrer Vernunft an die Bedingung der materiellen gebunden, die ihr zu Grunde liegen muß, und an der sie nur als Korrelat bestehen kann, wie wir dies denn auch in dem Verhältniß unsers innern Lebens zum Körper und darin so finden, daß jedes andere Leben nur nach Analogien mit diesem Verhältniß von uns aufgefaßt werden mag. (Aus diesem Momente führte Kant seinen kritischen Beweis zur Widerlegung des empirischen Idealismus.)

Zweyte Abtheilung.

Deduktion der Principien für die Lehre von den Ideen, oder die Vernunfteinheit im Wesen der Dinge.

Einleitung.

§. 121.

Seit dem Kant dem Worte Idee seine alte große Bedeutung aus griechischer Philosophie wieder gegeben hat, können wir durch dasselbe das ganze Interesse der Spekulation bezeichnen. In ihrer ganzen Nachfrage nach Wahrheit, Schönheit und Güte ist Philosophie ihrem Interesse nach die Wissenschaft von den Ideen. Wir setzen diese Idee der Kategorie oder dem reinen Verstandesbegriffe entgegen, wir finden, daß der letztere nur zur Einsicht in die natürliche Ansicht der Dinge führe, der wir erst eine höhere ideale Ansicht überordnen, wir sehen dann das Leben in der Spekulation durch den Widerstreit dieser beyden Ansichten angeregt werden, indem die Idee Freyheit neben der Natur fordert, das natürliche Wesen der Dinge nur als das Endliche, als Erscheinung für die menschliche Vernunft anerkennt, und diesem das wahre Seyn der Dinge an sich als ihr ewiges Wesen überordnet.

Wir haben nun hier behauptet, daß diese natürliche und ideale Ansicht der Dinge sich nur als zwey verschiedene Ansichten von den Gesetzen der objektiven Einheit in unserm Geiste unterscheiden. In unsrer Vernunft lag Einheit und Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß als ihr erstes Gesetz, diese sollte sich in den Gesetzen der natürlichen Ansicht der Dinge so zeigen, wie sie sich vor der Reflexion an dem gegebenen Sinnlichen unsrer materialen Erkenntniß ausspricht, in den Gesetzen der idealen Ansicht hingegen so, wie die Reflexion das Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit rein für sich aus der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft auffaßt, so wie es als das erste und innerste Princip in der transcendentalen Apperception liegt. In Rücksicht der Verstandesbegriffe haben wir schon die Probe gemacht, daß jene Formen der Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen wirklich in den Gesetzen der Naturnothwendigkeit erscheinen, jetzt erhalten wir die Aufgabe, auch nachzuweisen, wie die Formen unsrer idealen Ueberzeugung sich aus jenem Momente der reinen Einheit entwickeln.

Wir fordern für diese Formen der Idee gerade eben so Deduktion aus dem aufgewiesenen anthropologischen Moment, wie für die Kategorien, denn nur dadurch können wir Urtheile aus Ideen rechtfertigen, und es muß sich hier so gut, wie bey den Verstandesbegriffen der Ursprung dieser Formen aus dem Wesen unsrer Vernunft nachweisen lassen. Kant mußte sich nur auf eine Deduktion der Kategorien beschränken, weil er unter Deduktion nicht ganz das nämliche verstand, wie wir. Er nahm unsre anschauliche Erkenntniß als die allein für sich gesicherte an, und betrachtete alles andere einzig von dem Standpunkte der Reflexion; hier forderte er also einen Berechtigungsgrund für jede aus bloßer Vernunft entspringende Erkenntniß, um neben jener

Anschauung zu gelten. Diesen konnte er für die Kategorien wol aufweisen, weil durch sie jene Anschauung eben erst zum Ganzen der Erfahrung wird, aber für die Ideen war sie nur sehr unvollständig zu zeigen, weil ihr Gegenstand sich in jenen Anschauungen gar nicht mehr findet. Unsre Deduktion hingegen muß jede Erkenntnißweise auf gleiche Art treffen, weil wir nur subjektive Ableitung aus dem Wesen der Vernunft darunter denken.

Ehe wir diese Deduktion der Principien aus der Idee selbst geben, wollen wir uns erst noch näher über den Standpunkt orientiren, von dem aus sie gefaßt werden muß. Wir sagen, die Verstandeseinheit und ihre Formen der Naturnothwendigkeit werden erhalten, indem wir die ursprüngliche formale Apperception als Bedingung des gegebenen Mannigfaltigen der materialen Erkenntniß uns zum Bewußtseyn bringen, die Vernunfreinheit mit ihren Ideen hingegen, indem wir das Gesetz der Einheit der transcendentalen Apperception rein für sich auffassen. Das eine mal gehen wir gleichsam vom Mannigfaltigen aus, und ordnen ihm die Einheit über, das andere mal hingegen fassen wir unmittelbar die nothwendige Einheit selbst auf. Hier können wir wol zeigen, daß diese beyden Ansichten für unsre Vernunft statt finden, denn einmal erhalten wir das Material unsrer Erkenntniß nur durch den anregenden Sinn, auf der andern Seite ist aber die Einheit und Nothwendigkeit das ursprüngliche Gesetz der Vernünftigkeit, welches von jeder einzelnen Anregung durch den Sinn unabhängig für alle und jede zum Gesetz wird. Das aber müssen wir fragen: warum unterscheiden sich diese beyden Ansichten? warum zeigen sie nicht das nämliche Ziel? Warum finde ich in dem reinen Gesetz der formalen Apperception nicht eben nur die formale Bedingung alles Materialen, und in der formalen

Bedingung des Gegebenen jenes reine Gesetz? Wodurch entstehen hier verschiedene und entgegengesetzte Formen des Begriffes und der Idee?

Die Antwort auf alle diese Fragen ist: Jede sinnliche Vernunft erkennt die Beschränktheit ihres eignen Wesens an dadurch, daß sie sich bewußt wird, wie sie den Gehalt ihrer Erkenntniß nur durch ein ihrem Wesen fremdes Princip der äußern Anregung zum Erkennen erhält. Einheit und Nothwendigkeit ist ihr Eigenthum und ihr erstes Gesetz, die Anforderungen desselben können aber durch die nur sinnlich eingeleitete Erkenntniß nie vollständig befriedigt werden. So fordert die transcendentale Apperception aus dem ersten Gesetz unsrer Erkenntniß ein Ganzes der erfüllten Form, allein die sinnliche Anregung kann sich nur eine leere Form zu Grunde legen, in welcher die Unvollendbarkeit der Erfüllung der Form aufgenommen werden kann. Die Selbsterkenntniß der Beschränktheit unsrer Vernunft findet daher in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen anstatt der Totalität eines Weltganzen nur die Unendlichkeit der unvollendbaren rein sinnlichen Formen in Zahl, Zeit und Raum, sie findet in jedem gegebenen Ganzen nur beschränkte Realität anstatt eines absolut Realen, sie findet in allen Verhältnissen nur Reihen des Bedingten, wo jedes Bedingte eine höhere Bedingung voraussetzt, ohne je im Unbedingten das vollständige Ganze der Reihe fassen zu können, sie muß also endlich die Modalität ihrer gegebenen Erkenntniß als Erscheinung für ihre beschränkte Ansicht dem nothwendigen Wesen der Dinge an sich selbst entgegen setzen. Aus diesem Gegensatze der vollendeten Einheit gegen die For-

men der Verbindung des uns Gegebenen erhalten wir dann den Gegensatz der idealen Ansicht gegen die natürliche.

Wir müssen deshalb in Rücksicht der Deduktion der Ideen genau unterscheiden die positive Grundlage unsrer ganzen idealen Ansicht, und die Formen des Ausspruchs der Ideen vor der Reflexion. Jene positive Grundlage ist der Glaube an die Realität schlechthin, welcher das innerste Eigenthum jeder vernünftigen Erkenntnißkraft ist; die Formen, unter denen wir uns vor der Reflexion allein die ideale Ansicht aussprechen können, entspringen hingegen nur aus der Negation der Beschränkung unsers sinnlichen Wissens. Wir wollen mit den Ideen das schlechthin Positive unsrer Erkenntniß fassen, der menschlichen Vernunft ist dies aber nur unter der Form einer doppelten Verneinung möglich. Und hierin zeigt sich der hohe Werth der Reflexion in unsrem Geiste, die ideale Vernunftansicht in ihrem Unterschiede von der Naturansicht des Verstandes ist bloßes Eigenthum der Reflexion, in der die endliche Vernunft ihre eignen Schranken anerkennt.

Wir haben also für die Deduktion der Ideen erstlich vorläufig zu erörtern: wie ist Selbsterkenntniß der eignen Beschränktheit möglich? Sodann: woher kommt uns der spekulative Glaube an die Realität der Dinge schlechthin? Und endlich: woher kommen uns die reflektirten Formen der idealen Ansicht selbst?

Wie erkennt die Vernunft ihre eignen Schranken?

§. 122.

Kant nennt eine Erkenntnißweise **immanent**, wenn sie sich auf Gegenstände der Erfahrung, d. h. auf Gegenstände bezieht, deren Daseyn in einer Sinnesanschauung gegeben ist, **transcendent** hingegen ist ihm eine Erkenntnißweise, welche mit ihren Ansprüchen über die Gegenstände der Erfahrung hinausgeht. Sodann behauptet er, daß wir nur immanente Erkenntnisse besitzen, indem uns jedes Material unsrer Erkenntniß von der Sinnesanschauung kommt. Um rücksichtlich dessen den auch nur immanenten Gebrauch der Ideen zu bezeichnen, bedient er sich gern des Ausdrucks, sie nützen uns nichts zu einer Erweiterung unsrer Erkenntniß über die Grenzen der Erfahrung hinaus, aber sie dienen uns zur **Grenzbestimmung** unsers Vermögens überhaupt.

Diese letzte Ansicht theilt freylich seinen allgemeinen Fehler, daß er auch hier nur sieht, was zunächst vor der Reflexion erscheint, die negativen Formen ohne die positive Absicht die zu Grunde liegt, sie ist aber darin doch sehr treffend, daß wir eben nur durch die Begränzung unsers eignen Wesens auf das eigenthümliche der idealen Ansicht geführt werden. In der Kantischen Schule hat diese Grenzbestimmung viele Worte und viele Schwierigkeiten veranlaßt, besonders durch den Streit über das Ding an sich und den transcendentalen Gegenstand. Dieses Ding an sich sollte das durchaus weder erkennbare, noch denkbare, noch vorstellbare seyn, das Räthsel war nur, worin es sich dann noch vom Nichts unterscheide, und wie man doch im Stande

sey, Worte darüber zu machen. Konnte man es selbst nicht fassen, so mußte sein Name doch wenigstens eine leere Stelle in unsrer Erkenntnißkraft bezeichnen, über die sich aber niemand gehörig deutlich machte, Kant nicht, weil er keine Schwierigkeit bey der Sache fand, sich ihm alles von selbst verstand, die Schüler nicht, weil sie vor lauter Schwierigkeiten die Sache nicht mehr finden konnten; diese erhält aber ihre erste Einfachheit wieder, wenn wir uns zuerst über die Selbsterkenntniß der Schranken unsers Wesens orientiren. Allein, wie ist es möglich, daß ein Wesen sich selbst als beschränkt erkenne? Ist es nicht eine alte metaphysische Regel: quodlibet ens est unum, verum, bonum atque perfectum, jedes Ding für sich hat Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit? Darauf antworten wir auch wieder ganz metaphysisch: denke ich mir irgend ein Ding, welches seine Substanz in sich selbst hat, einen Stein etwa als Krystall, als isolirt von allen übrigen Dingen, als zusammengehalten nur durch seine innere Kraft, so hat dieser, nur mit sich selbst verglichen, ohne Zweifel Einheit und Vollkommenheit; besteht hingegen ein Ding nur als eine Form wechselnder Substanzen, oder ist seine erste Kraft als Erregbarkeit an eine Receptivität von außen gebunden, so läßt sich für ein solches Ding die Isolirung von allem Aeußern auch nicht einmal in Gedanken machen, ein solches Wesen ist nur durch das Aeußere, es ist sich selbst nur ein Beschränktes. Dies letztere ist aber eben der Fall einer sinnlichen Vernunft, diese wird also auch ganz in sich selbst befangen doch die Abhängigkeit vom Aeußeren fühlen, sie wird sich selbst als endliche Vernunft erkennen. Daher ist dann jeder sinnlichen Vernunft ein innerer Widerspruch ihres eignen Wesens klar, die eigne Form wird von dem fremden Gehalte nie erfüllt, anstatt der geschloßnen

Totalität der Welt erhält sie nur Erweiterung ohne Ende fort, und vermag so die Gränzen ihres eignen Wesens selbst anzuerkennen, in der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung des Gegebenen in ihrer Erkenntniß.

2) Gränzen des Denkens und Erkennens.

§. 123.

Das Wort Denken bestimmt sich auf zweyerley Weise, einmal im Gegensatz gegen Anschauen, und dann im Gegensatz gegen Erkennen überhaupt. Anschauung war die Erkenntniß, deren ich mir unmittelbar wieder bewußt bin, gedacht war die Erkenntniß, welche ich erst mittelbar durch Reflexion in mir finde; außerdem aber setzen wir das Denkbare überhaupt noch neben das Erkennbare, indem wir alle problematische Vorstellung im Denken und Dichten, als Denken, der assertorischen Vorstellung, der Erkenntniß entgegen setzen. In beyder Rücksicht ist die Sphäre des Denkbaren die weitere. Die Anschauung ist nur Gegenstand der innern Wahrnehmung, das Denken ergänzt sie erst zu innerer Erfahrung, durch das Denken bringen wir zu dem anschaulich gegebenen W i r k l i c h e n die Formen der N o t h w e n d i g k e i t hinzu. Die Erkenntniß überhaupt beschränkt sich auf dies Nothwendige, das bloße Denken überschreitet dieses in den Vorstellungen unbestimmter Möglichkeiten. In beyder Rücksicht brauchen wir nun im Deutschen das Wort Idee, um das Gebiet des Denkens zu bezeichnen, welches über Anschauung oder Erkenntniß hinaus langt. Wir nennen eine Erkenntniß eine bloße Idee, wenn ihr Gegenstand nicht in der Anschauung nachgewiesen werden kann, wir nennen eine Vorstellung, einen Vorschlag, einen Plan,

bloße Idee, wenn er unausführbar ist, oder wenigstens noch die Mittel zur Ausführung nicht vorhanden sind. Doch unterscheiden wir noch die Idee, die einen Anspruch an Realität machen kann, von der Chimäre, die keine Realität hat. Ja in dieser Bedeutung wird uns das Vermögen der Ideen grade das höchste und wichtigste in unserm Geiste, denn ihm gehört der reine Ausspruch der Selbstthätigkeit der Vernunft, und dieser gilt uns über alles wirklich erkannte und anschaubare, weil das innere Gesetz des Geistigen das höchste in unsrer Welt wird.

Dies Vermögen des Denkens über die Gränzen der Anschauung oder Erkenntniß hinaus, dies Vermögen der Ideen entspringt aus dem Verhältniß der ursprünglichen Einheit der transcendentalen Apperception zum Gesetz der Zufälligkeit in der mathematischen Zusammensetzung. (§. 116.)

Alles Denken und Dichten, alles willkührliche Vorstellen, wodurch Begriff, Irrthum u. s. w. möglich wurde, hieng zu oberst von der problematischen Vorstellung ab, und diese sonderte sich von der Erkenntniß durch das Vermögen zu schematisiren oder zu abstrahiren. Für diese Vorstellungsart sahen wir oben schon, (§. 58.) wie sie aus den Gesetzen der Einbildungskraft entspringt, und ihr eignes Gebiet durch die Vermögen zu K o m b i n i r e n und zu N e g i r e n behauptet. Hier können wir ihrer Theorie die letzte Vollendung geben. Die aller unsrer Erkenntniß zu Grunde liegende nothwendige Einheit des Grundbewußtseyns faßt sich bey jeder Abstraktion vor der Reflexion unvermeidlich mit auf, die wirklich gegebene Anschauung ist aber gegen diese Form nicht mit subjektiver Nothwendigkeit, sondern in Rücksicht der Regel ihrer Zusammensetzung nur subjektiv zufällig gegeben. Daher läßt hier jedesmal das Verhältniß

der wirklich gegebenen Anschauung zur nothwendigen Form noch einen Spielraum für die willkührliche Vorstellungsart, wie es sich auch noch anders denken ließe; diesen Spielraum müssen wir also in den Momenten des gegebenen Gegenstandes, d. h., in unsrer Vorstellung der Quantität und Qualität nachweisen können, und da zeigt er sich in dem Vermögen der Kombination und Negation. Die Einbildungskraft kann sich kein neues Reales zu dem Gegebenen hinzudenken, wohl aber in den rein anschaulichen Reihen der Zusammensetzung alle Veränderungen der gegebenen Ordnung und eine Wiederhohlung des Gegebenen ohne Ende fort, in Rücksicht der Qualität aber zu dem Gegebenen jedesmal ein Anderes überhaupt, das Ding, welches dieses nicht ist.

Eben so entspringt das Hinübergreifen der gedachten Erkenntniß über die Anschauung aus demselben Verhältniß. Die gedachte Erkenntniß bringt zur Anschauung nichts hinzu, als die Formen allgemeiner und nothwendiger Gesetze, welche leere Formen bleiben, bis ihnen die Anschauung den Fall der Anwendung stellt. (§. 98.) Kant hatte vollkommen Recht, alle menschliche Erkenntniß für immanent zu erklären, haben wir gleich Gedankenformen, welche über das Gegebene der Anschauung hinaus gehen, so ist ihre Anwendung doch nur durch die Anschauung möglich, und wenn es Realität in menschlicher Erkenntniß giebt, so ist diese nur durch die Anschauung gegeben. Die Welt also, welche Gegenstand unsrer Erfahrung ist, ist die einzige, von der wir auch nur Ideen haben können. So dienen die rein anschaulichen Formen nur um die Sinnesanschauung zusammenzufassen, die Gedankenformen der Kategorie z. B. der Ursach und Wirkung verknüpfen nur die Existenz von Gegenständen jener Anschauung, und wenn die Gedankenfor-

men der Idee sich auch über das Gegebene der einzelnen Anschauungen erheben, so geschieht dies doch nur, um ein Ganzes derselben überhaupt zu denken, ohne sich je völlig von ihnen los zu sagen, oder etwa das Uebersinnliche als eine andere Welt zu erkennen, vielmehr ist das Höchste immer nur, daß wir eine andere Ordnung derselben Welt denken. Wir denken in der Idee der Seele nur die Selbstständigkeit des Geistigen, welches als Gegenstand der innern Erfahrung gegeben ist, Welt wird das Ganze aller Gegenstände der Erfahrung, und in der Gottheit denken wir das Wesen, welches dieser Welt ihr Gesetz giebt.

Das Eigenthümliche der Ideen ist also auch hier nur das Uebergreifende der ursprünglichen Form über das Gegebene ihrer Erfüllung. Idee ist überhaupt eine Vorstellung, deren Gegenstand in keiner bestimmten Erkenntniß gegeben werden kann, und diese Ideen sind entweder ästhetische durch Kombination, oder logische durch Negation. In den ästhetischen Ideen schöner Formen stellen wir nämlich die Form einer Anschauung als Fall unter einer unaussprechlichen Regel als Anschauung dar, deren Gesetz durch keinen bestimmten Begriff ausgedrückt werden kann; logische Ideen hingegen sind Begriffe von einem Realen, das in keiner Anschauung gegeben werden kann, welches wir also nur als das Gegentheil alles Gegebenen überhaupt denken können. Ueber das Gegebene hinaus führt uns also einzig die Verneinung der logischen Idee, denn durch Kombination können wir nur eine andere Ordnung des wirklich Gegebenen vorstellen, oder eine wirklich gegebene Kombination als Fall auf eine unaussprechliche Regel beziehen, welche als solche wieder nur durch die Verneinungen der logischen Ideen angedeutet werden kann.

Erstes Kapitel.

Deduktion der Tafel aller transcendentalen Ideen.

§. 124.

Transcendentale Idee nenne ich mit Kant jede besondere Form der Vernunfteinheit. Welche Formen der Art sich in unsrer Vernunft finden, können wir aus dem bisherigen vollständig nachweisen. Die nothwendige Einheit des Grundbewußtseyns legt sich an jede Erregung unsrer Erkenntniß, kann aber, so viel oder wenig der Umfang der Anregung betragen mag, doch nie erfüllt werden. Das erste Gesetz der Einheit in unsrer Erkenntniß wird also ein Gesetz der Vollständigkeit schlechthin, hingegen die Form der Einheit an dem gegebenen Material muß immer eine Beschränkung zeigen. Durch diese Vollständigkeit stellen sich also die Formen der Vernunfteinheit denen der Verstandeseinheit gegen über, dies kann aber nach dem eben bewiesenen nur durch Verneinungen geschehen. Wir können die Vollständigkeit der Vernunfteinheit nur durch Verneinung der Beschränkungen an den Kategorien denken.

Die oberste Form aller transcendentalen Ideen ist also die Idee der Negation der Schranken, die Idee des Absoluten und das charakteristische der ideellen Vorstellungsweise wird Vorstellung des Realen durch verdoppelte Verneinungen.

1) Das erste Moment der Ideen ist also die Qualität. Wir suchen in der Idee die Realität schlechthin; in der

Anschauung hingegen haben wir immer nur beschränkte Realitäten neben einander, so daß uns für die ideale Qualität nichts übrig bleibt, als die Idee des Absoluten, oder die Aufhebung der Schranken selbst, im unbeschränkt Realen.

2) Im Momente der Größe ist unser Verstand als analytischer Verstand dahin beschränkt, daß er das Nothwendige nur in der Allgemeinheit formaler Gesetze, und nicht in der synthetischen Allheit der Gegenstände vor der Anschauung auffassen kann. Wir stellen daher die Größe durch die Kategorie und nach der Zahlform immer als eine bestimmte Allheit vor, wo das Viele durch Einheit gemessen, und eine bestimmte Vielheit z. B. von Zollen, Ruthen, Meilen, Erddurchmessern oder Sonnenweiten immer wieder als Einheit in einer höhern Vielheit gebraucht werden kann, ohne je an eine Allheit zu kommen, die nicht wieder als Eins in Vielem gedacht werden könnte. Für die Vollständigkeit der Idee denken wir nun diese Beschränkung aufgehoben, wir fordern im Gegensatz gegen jede endliche Allheit absolute Totalität der Gegenstände des Weltganzen als eine Allheit, die nicht wieder als Einheit in der Vielheit gedacht werden könnte, das Ein und All der vollendeten Größe.

Wollen wir den ganzen Gegensatz der natürlichen und idealen Ansicht auf seinen einfachsten Ausdruck bringen, so finden wir diesen hier in der absoluten Vorstellung der Größe, denn das Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung führte uns eben erst zur Trennung von Begriff und Idee. So stehen sich denn die Unvollendbarkeit jeder mathematischen Synthesis im Unendlichen und Stetigen und die Totalität einander entgegen, und in den Widerspruch dieser beyden löst sich jeder andere Widerspruch zwischen Kategorie und Idee auf. Die Idee fordert Tota-

lität, aber die Natur kann anstatt dessen überall nur Unendlichkeit des Unvollendbaren aufweisen.

3) Hieraus folgt denn für die ideale Bestimmung der Modalität, daß die natürliche Ansicht der Dinge nur als absolut zufällig eine subjektive Ansicht der einzelnen Vernunft vom Wesen der Dinge zeige, worin dieses nur zur Erscheinung wird, welcher aber die Idee die absolute Nothwendigkeit als das Wesen der Dinge an sich selbst entgegensetzt, denn die modalische Beschränkung unsrer Erkenntniß ist der Ursprung ihrer empirischen Wahrheit aus der subjektiven Geschichte unsrer Vernunft, diese müssen wir also für die Idee im Gesetze ihrer transscendentalen Wahrheit aufgehoben denken.

4) Die höchste Idee der Relation ist die der Freyheit, denn die Beschränkung aller Verhältnisse nach Kategorien lag in der Naturnothwendigkeit; die Idee der Aufhebung der Naturnothwendigkeit heißt aber Freyheit.

In den Kategorien der Relation denken wir die Gemeinschaft der Dinge durch die Wechselwirkung ihrer Substanzen. Für die Idee heißt uns der Inbegriff aller Dinge die Welt, und das Gesetz ihrer Gemeinschaft die Weltordnung. Die Natur zeigt uns die Ordnung der materiellen Welt durchaus dem Gesetz der mathematischen Synthesis unterworfen, also auch durchaus im Widerspruch mit der Idee, wir können für die Idee nur eine intelligible Welt des Lebendigen (nach Ansicht der innern Natur) in Anspruch nehmen, deren Substanz wir nur als Seele, deren Kraft aber als freyen Willen denken können, und deren Ordnung endlich der Gottheit, als der absoluten Ursach im Wesen der Dinge unterworfen gedacht werden muß.

§. 125.

Mit dieser Uebersicht sprechen wir für unsre Theorie der Vernunft den Grundsatz des negativen Ursprungs der Ideen aus, welcher die erste Ansicht vom Gegensatz unsrer Lehre von den Ideen mit dem spekulativen Rationalismus zeigt. Dieser will in dem Absoluten das Princip alles seines Wissens und das Thema aller Philosophie finden, von welchem sein absolutes Wissen allein ausgehen soll. Dagegen werden wir hier für's erste nur den Ursprung dieser Idee selbst anführen. Allerdings ist die Idee des Absoluten die höchste Form aller transcendentalen Ideen, daß aber in der Erkenntniß nichts mit ihr anfangen kann, daß sie sich vielmehr immer auf etwas anderes beziehen muß, an dem sie sich erst bilden kann, das zeigt uns ihr negativer Ursprung. Weit gefehlt, daß sie der unmittelbare Quell aller Wahrheit seyn könnte, so ist sie nur ein mittelbares Produkt der Reflexion, welches wir uns erst durch den Gegensatz gegen die gegebene Realität erzeugen können. In der That, was kann an sich positiver und befreyter von Negationen seyn, als die Idee der uneingeschränkten, absoluten Realität, aber doch ist für unser Bewußtseyn eben diese Idee das Negativste, was wir denken können, wir erreichen sie nur durch verdoppelte Verneinungen, durch Negation der Schranken. Was uns einzelner Gegenstand der Anschauung werden mag, das ist immer ein Reales als beschränkter Theil aus dem Ganzen, jede positive Realität ist immer an die Schranken der Zeit gebunden, wo jedes Reale des Augenblicks ein bedingtes ist, dessen höhere Bedingung in der Vergangenheit liegt; wollen wir uns hiervon zur Idee des Unbedingten, Uneingeschränkten erheben, so ge-

schieht dies nur durch die Negation der Negation in einer willkührlichen Reflexion ohne alle Anschauung.

Wir wollen mit der Idee des Absoluten die Einheit aller möglichen Erfahrung und die höchste Realität fassen, indem wir aber darnach ausgehen, verlassen wir alles, was uns die Anschauung zur Erkenntniß bringt, sind einzig der freyen Reflexion überlassen und bilden uns so eine bloße Idee des Gegensatzes gegen alle beschränkte und vereinzelte Realität der Anschauung. So vielfach es auch versucht worden ist, durch diese Idee allein in der Spekulation etwas auszurichten, und das absolut Reale rein für sich ohne alle Beziehung auf das Beschränkte der gemeinen Erkenntniß zu fassen, so ist doch schon das immer ein sehr übles Anzeigen gegen diese Versuche, daß selbst diejenigen, welche sich in der Erkenntniß des Absoluten auf eine eigne Anschauung berufen, doch nur negative Ausdrücke in ihrer Sprache haben, um diese Idee des absolut Realen zu bezeichnen. Wenn wir einen Gegenstand durch Anschauung kennen und ihn nun beschreiben wollen, so werden wir nicht durch Ausschließungen bestimmen, was er nicht ist, um ihn kenntlich zu machen, sondern wir beschreiben ihn positiv, wie wir ihn sahen. Wir werden von etwas Rundem nicht erst sagen, daß es weder dreyeckicht noch viereckicht sey, sondern wir sagen gerade zu, daß es rund sey; wenn wir etwas Grünes nennen wollen, werden wir nicht weitläuftig beschreiben, daß es weder roth noch schwarz sey, noch irgend eine andere Farbe nicht habe, sondern wir sagen gerade zu, daß es grün sey. Hingegen nur dann, wenn uns die bestimmten anschaulichen Kenntnisse eines Gegenstandes fehlen, bedienen wir uns jener Negationen, und sagen von einem Dinge, daß es weder dieses noch jenes sey, damit, wenn wir es auch nicht selbst beschreiben können, wir doch

die Kenntniß desselben so nahe als möglich umschränken, und so die Verwechselung mit anderem vermeiden. Das letztere ist dann auch das einzige Mittel, dessen sich jedermann zur Erkenntniß der Ideen bedient. Wir sagen nur, ihr Gegenstand ist das unendliche, unbeschränkte, unbedingte, absolut Reale, das Weder — noch in jeder einzelnen Unterscheidung bestimmter Dinge, ohne je angeben zu können, was es denn eigentlich sey. Wir suchen also durch diese Idee das höchste Reale unsrer Erkenntniß, so wie es der ungetrennten Einheit und Nothwendigkeit geziemte, aber wir können uns demselben nur nähern, indem sich die Reflexion den Gegensatz gegen alles dasjenige bildet, was uns in sinnlicher Anschauung zur Erkenntniß kommt.

Zweytes Kapitel.

Das Gesetz der transcendentalen Wahrheit oder der objektiven Gültigkeit.

§. 126.

Durch den ganzen Verlauf unsrer Untersuchungen haben wir gesucht, die Lehre von der objektiven Gültigkeit unsrer Erkenntnisse auf eine neue Weise darzustellen. Schon bey der Theorie der Empfindung zeigten wir, daß die Sinnesanschauung ihren Gegenstand nicht durch das zur Empfindung Afficirende erhalte, sondern daß der Gegenstand schon gleich bey der Anschauung sey, die Empfindung ihr nur ihre subjektive Gültigkeit zum Unterschied von der Einbildung gebe. Nachher fand sich, daß alle Begründung selbstthätiger Erkenntnisse in Urtheilen nur eine subjektive Begründung nach der Regel einer empirischen Wahrheit sey, wobey wir nur fragen: welche Erkenntnisse sind in unsrer Vernunft? aber nicht unmittelbar: welches ist ihr Verhältniß zum erkannten Gegenstand? Zuletzt ergab sich noch, weder der nothwendigen Form, die aus der Selbstthätigkeit der Vernunft entspringt, noch dem wirklichen Gehalte, den der Sinn liefert, gehört die objektive Bedeutung in unsrer Erkenntniß, sondern das Gesetz der objektiven Gültigkeit kann nur die ganze unmittelbare Erkenntniß meiner Vernunft als transcendentale Apperception in Anspruch nehmen. Wir nannten transcendentale Wahrheit die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ih-

rem Gegenstande; von dieser kann also nur in Rücksicht des Ganzen unsrer transcendentalen Apperception die Rede seyn. Wir wären jetzt erst im Stande, ein Urtheil über sie zu suchen.

Aus der ganzen bisherigen Untersuchung unsers Erkennens resultirt endlich eine vollständige Uebersicht des Systems von Erkenntnissen, welche in meiner Vernunft wirklich vorhanden sind, und zusammen die Einheit ihrer transcendentalen Apperception ausmachen. Wahrheit und Falschheit im einzelnen berechnet sich subjektiv immer nur aus dem Zusammenhang des Ganzen, wir beweisen in Mathematik oder Physik, und wir zeichen uns des Irrthums im gemeinen Leben nur, indem wir das Einzelne mit dem Zusammenhang des Ganzen vergleichen, das Ganze der transcendentalen Apperception hat dann eine innere Regel der Wahrheit bey sich.

Aber eben diese ganze vollständige transcendentale Apperception können wir nun noch mit der Idee der transcendentalen Wahrheit vergleichen, und fragen: wie entsprechen ihr die Gegenstände, wie stimmt sie mit dem Gegenstande an sich überein?

Eine Vernunft mit ihrer gesammten Erkenntniß und ihrer ganzen empirischen Wahrheit läßt sich so denken, daß dieser ihrer Erkenntniß ein Seyn ihrer Gegenstände an sich entspricht, daß ihr transcendentale Wahrheit zukommt, oder so, daß ihre ganze Erkenntniß nur eine subjektive Bedeutung für sie hat, daß ihr an sich kein Gegenstand entspricht, daß sie nur Schein ist. Gleichsam in der Mitte zwischen diesen beyden Voraussetzungen, liegt dann noch die dritte, daß die Gegenstände der Erkenntnißweise einer Vernunft nur Erscheinungen sind. Eine solche Vernunft erkennt das wahre Wesen der Dinge, aber nicht so, wie sie an

sich sind, sondern nur unter gewissen ihrem Wesen unvermeidlichen subjektiven Beschränkungen. Gesetzt unsre gesunde Anschauung der Dinge wäre eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, so ist Traum und Einbildung nur Schein, die Anschauung des gelbsüchtigen hingegen, der an die Farbe in seinem Auge subjektiv gebunden ist, von der er sich nicht los machen kann, ist Erscheinung; oder wer nach Platons Bild an der Wand einer Höhle nur die Schatten der Dinge zu sehen vermag, die außen an ihr vorübergehen, dem erscheinen diese, aber er sieht sie nicht, wie sie an sich sind.

Die Frage nach der objektiven Gültigkeit unsrer Erkenntniß läßt sich also aussprechen: Hat unsre Erkenntniß transcendentale Wahrheit oder nicht? und wenn das erstere ist, erkennen wir die Dinge rein nach ihrem Wesen an sich, oder nach einer beschränkten Erscheinungsweise? Die Antwort hierauf wird am einleuchtendsten gegeben, wenn wir zuerst nachweisen: unsre Erkenntniß zeigt uns die Dinge nicht unmittelbar, wie sie an sich sind; nachher aber die Frage aufwerfen, ist sie also Schein, oder zeigt sie Erscheinungen?

§. 127.

Die unbesorgte Voraussetzung der ersten Meinung, daß uns eine Erkenntniß mit transcendentaler Wahrheit der Dinge, wie sie an sich sind, zu Gebote stehe, war das Princip alles spekulativen Dogmatismus, diesem trat seit langer Zeit der Zweifel der Skeptiker entgegen, ob sich auch überhaupt objektive Gültigkeit bey unsern Spekulationen finde. Kant aber war der erste, welcher auf den dritten Fall aufmerksam machte, und kritisch die Selbsterkenntniß

der Schranken unsrer Vernunft an die Spitze aller seiner Spekulationen stellte. Er zeigte weitläuftig, wie wenig wir uns dem Wesen der Dinge an sich nähern könnten, wie sehr wir uns mit Erscheinungen begnügen müßten, und fand mit dieser Lehre vielen Beyfall; nach und nach aber wichen die Nachfolger wieder davon ab, und Schelling kehrte, sicher gemacht durch die Verwerfung aller reflektirten Spekulation, ganz zur ersten dogmatischen Ansicht zurück. Mit seinem ersten Eintritt in die Spekulation übersieht er alle Schwierigkeiten der Skeptiker und Kritiker, will nur von absolutem Wissen, von Erkenntniß der Dinge an sich in der Philosophie wissen, sein erstes Thema ist Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstand, und sein erster Satz ein Versuch, das Gesetz derselben auszusprechen. Er nennt das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstand, das des Subjektiven und Objektiven, und die erste unbefangene Voraussetzung seiner ganzen Lehre ist, daß es mit jener Uebereinstimmung (mit der ewigen Kopula) seine vollkommne Richtigkeit habe, er ist nur bemüht, diese unbezweifelte Uebereinstimmung in ein Gesetz zu fassen, welches er anfangs Indifferenz des Subjektiven und Objektiven nannte, (System der Philosophie §. 1.) nachher aber ausspricht: wahres Seyn und sich selbst erkennen ist eins und dasselbe ohne Gegensatz. (Verhältniß der Naturphilosophie zu Fichtes verbesserter Lehre S. 50.) Um dieses durchzuführen, muß er die ganze Erkenntniß mit Hülfe der Reflexion als Willkührlichkeit verwerfen, über die wir uns zu erheben vermöchten, wenn er dann aber seine Lehre selbst giebt, so besteht sie nur darin: das Viele der Reflexion, welches nicht ist, auf die Einheit zu bringen, die allein ist, seine ganze Lehre hat nur eine polemische Existenz, und wenn er nichts sagen wollte, als seine eigentlichste, eigne

Meinung, so hätte er uns rein gar nichts zu sagen, als Ein unaussprechliches. Jedes Wort also, was er braucht, wird ihn dereinst schon widerlegen. Diese oder jede ähnliche Art zu philosophiren mag sich grammatisch oder logisch noch so sehr von den Worten Theorie und Erklärung zurückziehen, so ist doch nach gewöhnlicher Bedeutung der Worte ihr ganzes Geschäft nur Versuch, zu einer Theorie der transcendentalen Wahrheit zu gelangen. Man fängt hier immer mit irgend einer Hypothese des sich selbstsetzenden Ich, der totalen Indifferenz, oder absoluten Identität des Subjektes und Objektes, oder endlich des absolut nicht zu unterscheidenden Seyns und Selbsterkennens an, woraus die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande in der transcendentalen Wahrheit erklärt werden soll.

Aber eben dieses angebliche Thema der Philosophie ist gar kein Thema für eine Theorie, überhaupt nicht für eine Wissenschaft. Vielmehr gehört alle Theorie und alle wissenschaftliche Form nur den Abstuffungen der subjektiven Gültigkeit und der empirischen Wahrheit, jenes höchste modalische Verhältniß in unsrer Erkenntniß hingegen kann gar keiner Theorie unterworfen werden. Unsre ganze bisherige Untersuchung dient zum Beleg, daß wir durchaus nur durch subjektive Verhältnisse der Erkenntnißthätigkeiten zu einander zu einem Ganzen unsrer transcendentalen Apperception gelangen, ohne je das Verhältniß einer Erkenntniß zu ihrem Gegenstande zur Erklärung brauchen zu können. Dieses Verhältniß ist subjektiv ein erstes Vorausgesetztes bey allem Erkennen, es ist aber gerade das keiner Entwickelung Fähige, was an die Spitze keines Systems gehört. Wo erkannt wird, wird ein Gegenstand erkannt, das liegt in der Natur des Erkennens, wir können aber durchaus nie gleich-

sam Erkenntniß und Gegenstand zur Vergleichung neben einander stellen, um zu beurtheilen, ob die Realität des einen der Vorstellung in der andern Wahrheit gebe oder nicht, sondern unsre Vernunft kann nur ihre Erkenntnißthätigkeiten subjektiv mit einander vergleichen. Selbst in dem einfachen Bewußtseyn: Ich bin, bleibe Ich nur der Gegenstand, dessen ich mir durch meine subjektive Thätigkeit bewußt werde, ohne hier das Verhältniß des einen zum andern überwinden zu können. Ja es läßt sich sogar zeigen, daß wir, wie wir uns auch wenden, nicht einmal im Stande sind, uns eine Vernunft auszudenken, wenn sie auch noch so viel vollkommner wäre als die unsrige, wenn sie auch in der That das wahre Wesen der Dinge, wie sie an sich sind, erkennte, welche sich selbst dessen zu versichern im Stande wäre. Selbst die absolut anschauende Vernunft, vor deren Blick ihr ganzes Weltall offen läge, vermöchte das nicht, denn auch sie bleibt, so wie wir uns ihre Organisation ausdenken mögen, nur bey ihrer subjektiven Thätigkeit im Anschauen. Und dies alles aus dem einfachen Grunde, weil die Selbsterkenntniß unsrer Vernunft eine schlechthin innere ist. Vom Erkennen wissen wir nur durch innere Erfahrung; diese erhalten wir durch innern Sinn und Reflexion, in denen aber unsre Vernunft so organisirt ist, daß sie nur ihre eignen innern Verhältnisse für sich, und kein aus der innern Thätigkeit hinausgehendes Aeußeres zu beobachten vermag. Für jede einzelne Erkenntnißthätigkeit ist aber das Seyn des Gegenstandes ein solches Aeußeres, mit dem wir also nur durch diese Thätigkeit in Berührung kommen, ohne es je neben dieselbe zur Vergleichung stellen zu können. Die ganze Aufgabe, also die objektive Gültigkeit unsrer Erkenntniß nur durch die Uebereinstimmung des Gegenstandes mit der Erkenntniß nachzuwei-

sen ist unrichtig gestellt, und alles Pochen darauf: man solle und wolle in der Philosophie von keiner andern als einer höchsten, absoluten Wahrheit und ihrem Gesetze hören, entspringt nur aus Unkunde einer Theorie der menschlichen Vernunft.

§. 128.

Es wäre also durchaus kein Beweis möglich, daß wir die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, umgekehrt aber läßt es sich ohne viel Schwierigkeit zeigen, daß die Gegenstände unsrer Erkenntniß, so wie wir sie anschauen, nicht an sich seyn können.

Das Gesetz der transcendentalen Wahrheit fordert Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande, wobey das Seyn des Gegenstandes das erste, die Gültigkeit der Erkenntniß aber das zweyte von jenem abhängige ist, (der Gegenstand soll nicht geschaffen, sondern nur erkannt werden.) Das Gesetz der Existenz des Dinges ist hier das frühere von seiner Erkennbarkeit unabhängige in dem, wie das Ding an sich ist. Wenn hingegen die Existenz des Gegenstandes einer bestimmten Erkenntnißweise so beschaffen ist, daß diese Existenz von der Erkennbarkeit abhängig wird, so ist der Gegenstand dieser Erkenntniß nicht an sich so, wie er hier vorgestellt wird, er müßte denn, wovon wir bey menschlicher Erkenntniß nie sprechen, erst durch die Erkenntniß verändert oder geschaffen werden.

Nun besteht unsre Erkenntniß aus dem wirklichen der Sinnesanschauung unter der nothwendigen Form der formalen Apperception, wodurch in der Einheit der transcendentalen Apperception die Sinnenwelt mit ihrer Geschichte

in Raum und Zeit erkannt wird. Vergleichen wir nun diese Sinnenwelt und ihre Existenz mit dem eben aufgestellten, so finden wir, daß das Daseyn der Dinge in Raum und Zeit durch das Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung von dem Auffassen der Gegenstände vor der Erfahrung abhängig wird, also unmöglich zum Wesen der Dinge, wie sie an sich sind, gehören kann. Die Zufälligkeit des Zusammentreffens einer Sinnesanschauung zur andern macht es, daß unsre Vernunft an das Gesetz der Zusammensetzung der Größe gebunden ist, wodurch die Sinnenwelt selbst zu einem Unvollendbaren wird; wir haben in der Größe eine Form der Sinnenwelt, welche sich gar nicht zu einem vollendeten Ganzen ausbilden läßt.

Wir können in der Reihe der Zahlen immer weiter zählen, von der Eins bis ins unbestimmte des Unendlichen hinaus, und wenn der Mathematiker sich dann ein vollendetes Unendliches eingebildet hat, so hindert ihn nichts, dies doch wieder als Einheit anzusehen, und damit wieder weiter zu zählen, so daß er endlich gar mit Potenzen des unendlich großen spielt, ohne je ans Ende zu kommen. Eben so der Raum und die Zeit. Im Raume hat neben jedem Gegebenen immer noch Unendliches weiter hin Platz ohne Anfang und Ende, wie dies sich schon evident in einer der ersten Forderungen des Geometers, jede gerade Linie ohne Ende fort zu verlängern ausspricht; und die Zeit fließt nicht selbst ab, sondern nur die Begebenheiten in ihr, sie ist nur gleichsam eine stehende Form, in der von jedem Augenblick aus eine Vergangenheit und eine Zukunft ohne Anfang und Ende ins Unendliche hin immer noch Platz hat. Jede extensive Größe ist ein Theil in der Zusammensetzung eines größeren Ganzen, jede Größe überhaupt ist ein Ganzes, welches durch die Zusammensetzung seiner Theile besteht.

Aus dem Wesen der Gegenstände unsrer Anschauung, welches in Zahl, Raum und Zeit dem Gesetze der Größe unterliegt, giebt es also gar keine Sinnenwelt, als ein alles umfassendes Ganzes, sondern jedes irgend zu gebende Ganze ist nur Theil aus einem immer fort Größeren. Die Gegenstände der Sinnesanschauung sind folglich in der Unvollendbarkeit ihrer Größe einem Gesetz ihres Daseyns unterworfen, welches nur im Verhältniß zu der Art, wie sie erkannt werden, Bedeutung hat, sie sind nicht für sich, sondern nur als Gegenstände einer Erkenntniß, d. h., nur entweder Schein oder Erscheinung.

Diesen Widerspruch zwischen der Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen der Weltgröße und der Totalität in der Idee können wir dann im Einzelnen nach den vier Momenten näher ansehen. Er zeigt sich der Quantität nach in der Größe der Welt in der Zusammensetzung. Die subjektive Unbegränztheit unsrer Erfahrung, die Möglichkeit, sie in Raum und Zeit immer mehr zu erweitern, drückt sich als Bestimmung der Gegenstände unsrer Erkenntniß in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit selbst ab. Hier können wir also vollständig auf die Schwierigkeit antworten, die uns bey der ersten Ansicht der mathematischen Anschauung blieb (§. 38.). Nehmen wir nur mathematisch die Gesetze der Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Zahl auf, so gehören diese zu den evidentesten in unsern Erkenntnissen, wollen wir sie hingegen philosophisch beurtheilen, so laufen wir immer Gefahr, uns in Widersprüche zu verwickeln. Die Welt in Raum und Zeit hat eine Größe, diese kann aber doch keine endliche seyn, denn dann wäre sie begränzt, Raum und Zeit liefen über sie hinaus, sie wäre also nur die Größe eines Theiles und nicht des Weltganzen, aber auch eben so wenig eine

unendliche (quantum infinitum = ∞), denn unendlich ist das, dessen Größe nie vollendet werden kann, die aber hier doch als unendliches Ganzes vollendet gedacht werden soll. Der Begriff eines quantum infinitum hebt sich selbst auf, die unendliche Größe darf nie als ein Ganzes betrachtet werden. (Hierin liegt ein Fehler der Schulzischen Theorie vom Unendlichen; will man diesen verbessern, so verlieren alle Hauptsätze seiner Theorie ihre Bedeutung; was er sagt, läßt sich nur als Kritik der mathematischen Sprache brauchen.) Sie ist nur die schlechthin unvollendbare und unbestimmbare Größe, welche objektiv genommen also zu einer Art des Seyns gehört, welches kein Seyn an sich seyn kann.

Zweytens für die Qualität des Realen finden wir den nämlichen Widerspruch bey dem Gesetz der Theilung eines gegebenen stetigen Ganzen. Eine stetige Größe läßt sich wieder ins Unbestimmbare fort theilen, so daß die wirkliche Theilung des gegebenen Ganzen weder in seiner Zusammensetzung aus einfachen Theilen als endlich, noch auch in einer eingebildeten Zusammensetzung aus unendlich kleinen Differentialtheilen als unendlich, als infinita angesehen werden kann. Auch Stetigkeit ist keine Qualität dessen, was an sich ist.

Drittens für das Moment der Verhältnisse zeigt sich die Reihe der Größe in der Kette der Begebenheiten oder in der Reihe des Bedingten und seiner Bedingungen. Hier ist nun jede Bedingtheit doch nur durch ihre Bedingung, soll also diese Reihe für sich bestehen, so müßte sie als vollständiges Ganzes da seyn. Ein solches ist aber unter den Gesetzen der Natur nicht möglich, hier finden wir jede Ursach selbst wieder als ein Bedingtes, in dem, was sie bestimmt, eben in dieser Zeit ihre Wirkung zu äußern, das Unbedingte

kann wieder weder durch den freyen Anfang einer endlichen Reihe, noch durch die Unbedingtheit des Ganzen erreicht werden, denn diese Freyheit widerstreitet der Stetigkeit im Abfluß der Begebenheit, und statt des Ganzen haben wir wieder nur Unvollendbarkeit.

Viertens der modalische Ausdruck der Reihe ist der der Zufälligkeit des Abhängigen, welches nur durch die absolute Nothwendigkeit des schlechthin Unabhängigen für sich bestehen könnte. Diese Unabhängigkeit ist aber mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruche, denn in der Natur ist zwar jedes Augenblickes Daseyn für sich nothwendig bestimmt, aber doch immer vermittelst seiner Abhängigkeit als Wirkung des Vergangenen, in einer unvollendbaren Reihe rückwärts. Jedes einzelne Daseyn ist in der Natur durch die physische Verknüpfung abhängig in seinen Zuständen von jedem andern neben ihm in einem unendlichen Ganzen, und nach metaphysischer Verknüpfung abhängig von den allgemeinen Gesetzen der Natur, welche als das gebietende Schicksal über ihm schweben, selbst aber kein Wesen in sich haben. Also auch diese Naturnothwendigkeit gehört nicht zu dem Wesen der Dinge, wie sie an sich sind.

Wir weisen also aus dem Gesetze der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung auf, daß eine jede sinnliche Vernunft, die sich selbst versteht, mit der positiven Erkenntniß aus ihren Anschauungen keinen Anspruch auf die vollständige transcendentale Wahrheit macht.

(Gegen diese Nachweisung als Beweis, daß wir die Dinge in der Sinnenwelt nicht erkennen, wie sie an sich sind, steht nun die Einwendung: wenn wir in der That die Dinge an sich nicht erkennen, wie sie sind, so haben wir kein Urtheil darüber, wie sie seyn mögen; wir können

also auch nicht behaupten, daß die Sinnenwelt ihnen nicht entspreche, denn unser Urtheil über sie gilt überhaupt nichts.

Diese Einwendung hat erstlich alle Schwierigkeiten in der Kantischen Schule veranlaßt, wenn man die Idee des Seyns an sich bestimmen wollte. Um diese zu heben, wollen wir folgendes bemerken. Allerdings muß unsre Vernunft irgend einen Standpunkt der Ueberzeugung haben, auf dem sie sich ein Urtheil über das Seyn an sich zutraut, wenn sie sich auch nur dieses absprechende Urtheil gegen ihre sinnliche Erkenntniß geltend machen will; welcher das sey, darüber werden wir uns gleich bey Aufweisung ihres spekulativen Glaubens orientiren. Diese Sache blieb dunkel, weil Kant den Unterschied zwischen Schein und Erscheinung nicht gehörig entwickelt hatte. Wir wollen zunächst nur die subjektiven Ueberzeugungen unsrer Vernunft kennen lernen, und für diese haben wir bisher bündig nachgewiesen, daß sie sich selbst das Urtheil über die Form ihrer Naturerkenntniß sprechen müsse: dieser kann kein Bestehen für sich selbst zukommen. Wir können auch hier noch alle weiteren objektiven Vergleichungen ablehnen. Unsre Vernunft hat in Rücksicht der Dinge an sich über das einzige Urtheil hinaus, daß sie sind nur negative Urtheile über das, was sie nicht sind.

Zweytens, dieselbe Einwendung dient auch unter dem Vorwand des Skepticismus denjenigen, die sich nur mit den Fehlern fremder Spekulationen unterhalten, weil sie zu träge sind, selbst etwas besseres zu versuchen. Der Grund dieser skeptischen Einwendungen liegt immer in der Verwechselung des Irrthums mit Unvernunft. Das Geschäft der Philosophie ist, die Vernunft in der Selbstthätigkeit ihres Denkens vor Irrthum zu sichern, sie hat aber keinesweges vor, ein Narrenhaus in eine Akademie der Wis-

senschaften umzuwandeln. Aller Streit der Philosophen setzt für den, der daran Theil nehmen will, eine richtig organisirte Vernunft voraus und sucht diese vor Irrthum zu warnen; Irrthum aber ist nur ein Fehler der Reflexion, ein Fehler im Gebrauch der gesunden Vernunft, Narrheit dagegen ist ein Fehler der unmittelbaren Organisation der Vernunft selbst, Krankheit der Vernunft. Das Spiel des Skepticismus beschäftigt sich nun beständig mit der Wahrheit: man kann für den Einzelnen nicht a priori beweisen, daß er wache, für das Menschengeschlecht überhaupt den Verdacht nicht a priori widerlegen, daß es von Narrheit befallen sey, sondern darüber ist ein jeder de facto seiner eignen Ueberzeugung überlassen. So lange die Vernunft sich nicht kund gegeben hat, wäre es nicht unmöglich, daß sich Narrheit an ihrer Stelle fände. Dieser Punkt kann es von allen am meisten klar machen, wie keine Philosophie mit ihren Wahrheiten rein a priori zu völliger Evidenz kommen kann, wenn sie sich nicht auf eine erfahrungsmäßige anthropologische Untersuchung gründet.)

§. 129.

Wir haben bisher für unsre Lehre von den Ideen den ersten Schritt gethan, indem wir gegen die Ansicht des gemeinen Lebens zeigten: der Natur der Dinge in Raum und Zeit komme kein Seyn an sich zu, wir müssen weiter noch die Frage beantworten: zeigt unsre Naturerkenntniß nur Schein oder Erscheinungen? Gibt es eine, wenn gleich beschränkte, oder gibt es gar keine transcendentale Wahrheit für unsre Vernunft? Verlieren wir uns überall nur in Trug und Täuschung, oder gibt es ein festes Gesetz der objektiven Gültigkeit in unserm Geist?

Die Frage, auf welche sich alle Interessen der Spekulation vereinigen, ist die nach dem Verhältniß der natürlichen und idealen Ansicht der Dinge, als dem Verhältniß ihres endlichen und ewigen Wesens. Mit diesen Ausdrücken des Endlichen und Ewigen wird nämlich die Gültigkeit der natürlichen und idealen Ansicht der Welt neben einander, doch so behauptet, daß wir in der Natur nur eine subjektive beschränkte Ansicht der menschlichen Vernunft haben, in der Idee des Ewigen uns aber über diese zum wahren Wesen der Dinge an sich erheben. Die Schwierigkeit aller Spekulation besteht dann darin, diese Nebenordnung des Endlichen und Ewigen in unsern Ueberzeugungen geltend zu machen. Gehen wir nämlich von der Ansicht des gemeinen Lebens aus, so ist uns die Natur das nächste und ihre Realität das evidenteste, aber mit ihren Gesetzen sind die Gesetze aus der Idee, die Gesetze der Freyheit in geradem Widerspruche, wir finden kein Mittel, um zu ihnen hinüber zu kommen; gehen wir hingegen unmittelbar von der Voraussetzung der Idee und ihres ewigen Gesetzes aus, so stehen wir wol auf dem Boden der Freyheit, können uns aber nicht zum Endlichen der Natur zurück finden. Die Nebenordnung beyder Ansichten kann nur auf unserm Wege der subjektiven Betrachtung deutlich werden, indem beyde Ansichten eben dasselbe Wesen der Dinge zeigen, der Unterschied beyder aber in den subjektiven Bedingungen unsrer Erkenntniß liegt. Wollen wir nun diese subjektive Darstellung unternehmen, so finden wir im gemeinen Bewußtseyn die natürliche Ansicht im sichern Besitze der Anschauung und ihrer Evidenz, die ideale Ansicht hingegen erscheint als bloße Glaubenssache mit viel weniger gesicherten Rechten. Für uns ist also der eben geführte Beweis, daß jene Naturerkenntniß der Vernunft selbst nicht genüge, um das Wesen

der Dinge an sich zu fassen, der Eintritt in das Gebiet der Spekulation, indem wir damit dem empirischen Realismus des gemeinen Lebens einen transcendentalen Idealismus zu Grunde legen. Dieser erste Schritt dient aber nur, um der natürlichen Ansicht der Dinge ihr Unrecht zu beweisen, wenn sie sich für die vollständige Wahrheit geben will, wir müssen noch zwey Schritte weiter thun, einmal nämlich die gegründeten Ansprüche des Endlichen in unserm Geiste nachweisen, und dann die Rechte der Idee selbst sichern.

Wer einmal die Unzulänglichkeit der endlichen Ansicht der Dinge kennen gelernt hat, läßt sich dann leicht verleiten, unmittelbar nach der Idee des absolut Gewissen und der absoluten Wahrheit zu greiffen, und aus dieser allein die Rechte des Idealen für sich vertheidigen zu wollen, indem er das Endliche als Trug und Täuschung ganz verwirft; so verfährt die Philosophie, welche sich nach intellektueller Anschauung oder nach der Lehre vom Absoluten schlechthin benennt. Dagegen müssen wir nun wieder die Rechte des Endlichen in Schutz nehmen, indem wir zeigen, daß wir wenigstens gar keine Wahrheit und Gewißheit in uns haben, wenn unsre endliche Ansicht der Dinge keine Ansprüche an sie zu machen hätte.

Unsre Theorie der Vernunft zeigte uns, daß wir gar keinen andern Inhalt der Erkenntniß haben, als den aus der Sinnesanschauung, wir haben keine andere Erkenntniß als die Erfahrung, alle unsre Erkenntniß bleibt immanent, und was wir über jene Sinnesanschauung besitzen, ist nur die Form der Nothwendigkeit und Einheit, welche ohne jenen Inhalt eine leere, bedeutungslose Form wäre. Die Sinnesanschauung bleibt also doch unvermeidlich der Quell aller Realität in unsrer Erkenntniß, sie bildet sich aber zunächst nur unter den Formen der Naturerkenntniß aus, und

deren transcendentale Wahrheit haben wir hier eben in Anspruch genommen, wiewol wir vorher ihre empirische Wahrheit, ihr gegründetes Vorhandenseyn in der Vernunft aufweisen konnten. Diese bedingte Realität unsrer Naturansicht muß also doch der Quell aller Wahrheit in unsrer Vernunft seyn. Sollen wir von einem Ewigen, einem Seyn der Dinge an sich sprechen können, so müssen wir auch dazu durch die Realität der Erfahrungserkenntniß gelangen. Dies weis't uns denn auf den Unterschied von Schein und Erscheinung zurück. Damit, daß wir unsrer natürlichen Ansicht absprechen, die Dinge zu zeigen, wie sie an sich sind, dürfen wir sie doch nicht in Traum und Täuschung verwandeln, wenn wir nicht alle Wahrheit für unsre Vernunft verloren geben wollen; wir dürfen sie vielmehr nur als eine subjektiv bedingte Erkenntnißweise ansehen, welche freylich, verhindert durch die Beschränktheit unsers Sinnes, die Dinge nicht sehen läßt, wie sie an sich sind, aber doch eine Erscheinung dieser Dinge enthält. Wo Erscheinung ist, muß auch etwas seyn, das erscheint, wenn wir also darin gleich nicht erkennen, was es ist, so erkennen wir doch, daß es ist, und könnten wir uns von der Beschränktheit unsers Wesens befreyen, so hielten wir in der nämlichen Erkenntniß doch das Seyn der Dinge, wie es an sich ist, fest.

Wollen wir also eine Realität der idealen Ansicht der Dinge behaupten, so ist uns dies nur dadurch möglich, daß wir den Ideen die Erfahrung gleichsam als Folie unterlegen, nicht zugeben, daß man uns die Erkenntniß des Endlichen in Schein verwandele, sondern in ihr noch eine Erscheinung des Ewigen fest zu halten suchen. Wir wollen also, daß die Erkenntniß unsrer Vernunft allerdings auf die ewige Realität des Seyns an sich gehe, daß diese ewige

Realität uns in unsrer Erfahrungserkenntniß nur auf eine beschränkte Weise erscheine, daß wir uns aber in der Idee durch Verneinung dieser Schranken über das Beschränkte erheben, und so das ewige Seyn als dieser Erscheinung zu Grunde liegend in ihr zu erkennen vermögen.

§. 130.

Wie soll nun aber unser Standpunkt gewählt werden, um zu zeigen, daß unsre Naturerkenntniß nicht bloßer Schein sey, sondern daß ihr die höchste Realität zu Grunde liege? So viel wissen wir, daß wir nicht im Stande sind, unmittelbar das Ewige in seiner Reinheit zu erkennen, um gerade zu durch Vergleichung den Streit zu entscheiden. Wir wissen, daß es unsrer Vernunft unmöglich ist, gleichsam aus sich selbst heraus zu treten zum Gegenstand und ihre Erkenntniß so mit diesem zu vergleichen. Der objektiv gemeinte Standpunkt der Untersuchung, die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande hilft uns auch hier noch eben so wenig, als er uns irgend in einer positiven Untersuchung der Wahrheit gevortheilt hat. Wir kamen zur Erfahrungserkenntniß, und konnten die Principien ihrer Nothwendigkeit in den Grundgesetzen der Natur aufweisen, nicht dadurch, daß wir ihr Verhalten zu den Dingen selbst erhärteten, sondern dadurch, daß wir zeigten, jede menschliche Vernunft weiß ihrer Natur nach diese und diese Gesetze, und muß nach ihnen urtheilen. Eben so werden wir in Rücksicht der Gültigkeit der Ideen denselben Gang der Deduktion einschlagen müssen, indem wir zeigen: jede endliche Vernunft glaubt kraft der Organisation ihres Wesens nothwendig an die ewige Realität des Seyns an sich.

Es kann auch mit diesen Ideen nicht gehalten werden, wie mit historischen Dingen unsrer Naturerkenntniß, indem der eine z. B. an die Ewigkeit seines Wesens, die Freyheit seines Willens und das Daseyn Gottes glaubt, der andere nicht, so wie der eine weiß, daß die Pallas am Himmel steht und wie sie sich bewegt, der andere aber sich des ganz unbekümmert läßt, oder der eine weiß, daß der Sauerstoff hier auf Erden ist, und wie er sich zeigt, der andere aber täglich auch damit umgeht und damit lebt, ohne sich darum zu kümmern. In Rücksicht dieser Ideen kann nichts wahr seyn, was nicht ein jeder glaubt und in sich hat, die Wahrheit hängt hier nicht vom anregenden Sinne ab, sondern sie entspringt aus der Vernunft selbst. Unsre Stellung für die Deduktion der Ideen ist also die, daß wir zeigen, ein jeder glaube nothwendig an die ewige Realität der Ideen. Es liegt nämlich unvermeidlich in der unmittelbaren Erkenntniß seiner Vernunft dieser Glaube, dessen wird er sich aber erst durch Reflexion mittelbar wieder bewußt, dabey kann er dann Fehler der Selbstbeobachtung begehen, und so selbst meinen und lebhaft meinen, er glaube von dem allen nichts, wiewohl dieser Glaube unmittelbar in ihm, wie in jedem andern liegt. Kraft dieser Deduktion müssen wir uns also anheischig machen, jedem, der die Realität der Ideen leugnet, gerade zu aufzuweisen, nicht etwa nur, daß sie dennoch wirklich Realität haben, sondern daß er selbst, er mag sagen, was er will, in der That doch auch ihre Realität glaube, und sich mit dem Gegentheil doch nur selbst täusche.

Und nun diese wichtige Deduktion selbst! Sie besteht in dem einzigen Worte der ursprünglichen Einheit einer vernünftigen Erkenntnißthätigkeit, welches nur gehörig angewendet seyn will. Wir haben gesehen, daß die einzelnen

Formen der Ideen, Totalität, das Absolute, Freyheit und Ewigkeit nur aus Verneinung der Schranken in den Formen der Kategorien entstehen, es fragt sich jetzt, wie erhalten sie ihre Anwendbarkeit? Dadurch, daß in unsrer Vernunft ein Grundbewußtseyn der absoluten Realität des Ewigen liegt, welches durch diese Formen des Unbeschränkten im Verhältniß gegen das Endliche, welches nur seine Erscheinung ist, ausgesprochen wird. Wie aber läßt sich jenes Grundbewußtseyn des Seyns an sich, als dem Endlichen zu Grunde liegend, in der Theorie der Vernunft ableiten? Ganz einfach aus dem obersten Verhältniß der anthropologischen Theorie der Vernunft. Jede vernünftige Erkenntnißkraft, welche die Form der ursprünglichen Einheit und Nothwendigkeit in ihrem Grundbewußtseyn hat, (wie wir dies erfahrungsmäßig von unsrer Vernunft nachgewiesen haben,) muß jede Realität der Erkenntniß, welche sie anerkennt, auf die vollständige Einheit und Nothwendigkeit beziehen, es bildet sich also in ihr selbst jedem sinnlich gegebenen noch so beschränkten materialen Bewußtseyn die Form einer unbedingten Realität desselben an, durch die höchste Bedingung der Einheit der Vernunft selbst. Die Vernunft hat durch ihre eigenthümliche Form immer die vollendete Einheit in jeder ihrer Erkenntnisse liegen, wenn also gleich der nur sinnlich angeregte Gehalt der wirklichen Erkenntniß jene Form der Unvollendbarkeit an sich hat, so fällt er doch in die ursprüngliche Einheit jenes Grundbewußtseyns, und muß daher als Erscheinung einer Realität schlechthin angesehen werden.

Es ist das oberste Verhältniß des formalen Grundbewußtseyns unsrer Vernunft zu irgend einer materialen Erkenntniß, wodurch diese jederzeit die höchste Realität, wenn gleich nur als Erscheinend und nicht rein als an sich gege-

ben darin anerkennt, und so einen spekulativen Glauben in ihrem innersten Wesen hat an die bedingungsweise absolute Gültigkeit ihrer Erkenntnisse. Mehr Anschaulichkeit läßt sich dieser Deduktion nicht geben, denn sie ist ganz faktisch, und durchaus nur dem verständlich, der sich durch genaue Selbstbeobachtung eine ganz bestimmte Vorstellung von der Organisation einer Vernunft, und eben von der Form der Vernünftigkeit selbst in einer Erkenntniß verschafft hat.

Eben Kraft ihrer Vernünftigkeit liegt in jeder Vernunft ein spekulativer Glaube an das Seyn ihrer Gegenstände an sich und die transcendentale Wahrheit ihrer Erkenntniß. Dieser spekulative Glaube ist das erste Vorausgesetzte jeder vernünftigen Erkenntniß, welche ihr mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit unmittelbar zukommt. Daher der natürliche Realismus des gemeinen Menschenverstandes, welcher jede idealistische Behauptung als lächerlich verwirft. Wir müssen, um nach unserm beschränkten Idealismus die volle transcendentale Wahrheit unsrer natürlichen Ansicht der Dinge abzusprechen, eben erst die Spekulation zu Hülfe nehmen, sonst ist das Verhältniß, aus dem Kant den transcendentalen Schein jeder sich selbst überlassenen Vernunft ableitete, das erste in jeder vernünftigen Erkenntniß. Es giebt nur eine Wahrheit, und wir trauen uns schlechthin zu, in ihrem Besitze zu seyn, wir setzen unmittelbar voraus, daß wir die Dinge erkennen nach ihrem Wesen an sich selbst, und erst der Widerstreit zwischen der subjektiven Unvollendbarkeit der Natur und der Selbstständigkeit des Wesens der Dinge, welche wir in der Idee denken, kann uns in der philosophischen Spekulation darauf aufmerksam machen, daß hier doch noch eine Unterscheidung zu Grunde liegt, daß wir die Natur nur als Erscheinung

können gelten lassen, über die wir uns in der Idee erheben wollen.

In Rücksicht der positiven Bedeutung der Ideen ist die Idee des Seyns an sich die erste in unsrer idealen Ansicht der Dinge, sie ist aber nur die Idee der absoluten Nothwendigkeit, nämlich das Seyn eines Dinges unabhängig von jeder Art, wie es erkannt wird, dagegen die modalische Beschränkung der sinnlichen Vernunft eben in einer Abhängigkeit des Seyns ihrer Gegenstände vom erkannt werden besteht, so daß die absolute Zufälligkeit in der Erscheinung vor einer subjektiven Ansichtsweise der Dinge liegt.

Gemeinhin setzen wir den Erscheinungen (Phänomenen) die Noumene oder Gedankendinge entgegen, erstere sind Gegenstände der Sinnesanschauung, Dinge in Raum und Zeit, letztere sind Gegenstände in der Idee, welche nur der Verstand denkt, wie das Weltganze oder die Gottheit, wir nennen die Weltordnung der erstern Natur als Ordnung der Sinnenwelt, die der andern Ordnung der intelligibeln Welt, und da kommen diese Gedankendinge mit ihrer intelligibeln Welt nicht unmittelbar als die Dinge an sich vor. Vielmehr finden wir sie in unserm Bewußtseyn zunächst nur nach ganz willkührlichen Reflexionen, von denen noch die Frage wäre, ob sie irgend Bedeutung haben? Es sind nämlich die Noumene der Philosophen jene reflektirten Formen transcendentaler Ideen, von denen wir gezeigt haben, daß wir sie uns willkührlich bilden, indem wir in den gegebenen Verhältnissen der Natur die Schranken verneint denken. Jetzt können wir aber bemerken, daß die Idee des Seyns an sich eben nur eine von diesen Formen ist, und daß wir mit ihr eben den Gebrauch dieser Formen überhaupt nachgewiesen und damit die Deduktion unsrer idealen Ansicht der Dinge vollendet haben.

Die Ideen des Absoluten sind nämlich allerdings Eigenthum der Reflexion, diese bildet sie sich nur durch Verneinung der Schranken, sie sind aber eben in der Reflexion von nothwendiger Anwendbarkeit, weil wir uns durch sie vor der innern Wiederbeobachtung die Verhältnisse des spekulativen Glaubens, das innerste Gesetz der Wahrheit unsers Geistes aussprechen.

§. 131.

Indem es die erste Voraussetzung jeder vernünftigen Erkenntniß ist, daß ihr transcendentale Wahrheit zukomme, so kann die sinnliche Vernunft mit ausgebildeter Reflexion ihre unzulängliche Ansicht der Dinge nie als bloßen Schein verwerfen, sondern sie wird sie immer als Erscheinung des wahren Wesens der Dinge ansehen, so daß wenn sie die subjektiven Beschränkungen ihrer Ansicht aufgehoben denkt, ihr dann die ewige Wahrheit vor Augen steht. Wir haben also keine andere als die endliche Erkenntniß der Dinge in der Natur, in dieser halten wir aber das Gesetz des ewigen Wesens der Dinge fest, und bedürfen der Formen des Absoluten, um uns desselben vor der Reflexion bewußt zu werden.

Die modalischen Grundsätze unsrer idealen Ansicht der Dinge sind also folgende:

1) Die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung.

2) Der Erscheinung liegt ein Seyn der Dinge an sich zu Grunde.

3) Die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich.

Der erste von diesen Grundsätzen ist das beschränkende Princip des Wissens für die Idee, der zweyte ist das Princip des Glaubens, der dritte das Princip der Ahndung, ganz in Uebereinstimmung dieser Ueberzeugungsarten mit ihrer oben (§. 101.) gegebenen Erklärung. Wissen war die Ueberzeugung des Verstandes a priori in Rücksicht der Sinnesanschauung, für die wir eben als oberstes Gesetz, das Gesetz der Beschränktheit unsrer Erkenntnißweise aufstellen. Der hier angegebene spekulative Glaube an die Realität schlechthin besteht nur durch den Gegensatz, welcher in der Selbsterkenntniß von Schranken des eignen Wesens liegt, durch ihn wird aber die oberste Stelle des rein vernünftigen in unserm Geiste bezeichnet, er ist daher die Grundlage alles reinen Vernunftglaubens. Glaube nannten wir nämlich die Ueberzeugung der Vernunft a priori, welche in unserm Geiste entspringen muß durch jede durchgängige materiale Bestimmung der formalen Apperception, neben der Beschränkung durch den Sinn. Wenn nun die Vernunft handelt, so bezieht sich das nicht nur subjektiv auf das Objekt ihrer Erkenntniß, sondern auf das Seyn der Dinge schlechthin, und also auf die höchste positiv unverständliche Realität des Ewigen. Die Gesetze der reinen Vernunft für die Handlung gehen also auf die ideale Ansicht der Dinge, und wir sehen, wie ihnen der spekulative Glaube zu Grunde liegt.

Endlich das Moment der Urtheilskraft war die Zufälligkeit alles materialen Bewußtseyns für die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, wodurch Unterordnung desselben als des Bedingten unter die höhere Bedingung der formalen Apperception bestimmt wurde, die eigne Ueberzeugung der Urtheilskraft a priori aber war Ahndung. Hier finden wir nun, daß eben das letzte Resultat der Zufälligkeit des

gegebenen Materialen der bloße Werth unsrer Naturerkenntniß als Erscheinuug ist; die Anerkennung des idealen ewigen Werthes in der Erscheinung oder die Unterordnung der Natur unter das ewige Gesetz des Glaubens kann also nur das Thema der Ahndung werden. Das eigne Gebiet der Ahndung ist also Unterordnung der Natur unter die praktischen Gesetze des Glaubens.

Wir wissen durch Anschauung und Verstandesbegriffe um das Daseyn der Dinge in der Natur, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Wesen der Dinge, aber wir können nur in Gefühlen ohne Anschauung und ohne bestimmten Begriff das Gesetz des Glaubens in der Natur anerkennen. Diese Lehre von den Ideen hat den großen Vorzug vor jeder selbstgenugsamen, daß sie das Princip der eignen Unwissenheit bey sich führt, denn für den beschränkten Geist ist es die höchste Weisheit, seine eignen Schranken anzuerkennen. In der logischen Lehre von der Unwissenheit unterscheidet man materiale, historische Unwissenheit, deren allgemeiner Grund in der jederzeit möglichen Erweiterung unsrer Erfahrungen liegt, und die durch das Lernen neuer Wahrheiten überwunden wird, von formaler Unwissenheit in philosophischen und mathematischen Dingen, welche nur Mangel an Ausbildung ist, denn der Rohe wie der Gebildete hat hier den gleichen Gehalt der Wahrheit in sich, man lernt da nichts neues, sondern man entwickelt nur die jedem inwohnende Wahrheit und macht sich deutlicher; diesen beyden Arten der Unwissenheit muß man die dritte, welche eine Vereinigung von beyden ist, an die Seite stellen, die der nothwendigen Geheimnisse für die menschliche Vernunft, welche gar nicht gehoben werden kann. Ihr Gebiet ist die positive Erkenntniß vom ewigen Wesen der Dinge.

Diese unsre Lehre von den Ideen unterscheidet sich von der Kantischen darin, daß er keinen spekulativen Glauben kannte, und er konnte diesen nicht finden, wegen der Unvollständigkeit seiner Lehre von der Begründung der Urtheile, in welcher er nie über den Beweis hinaus ging. Er verwarf die spekulative Gültigkeit der Ideen, weil sich aus spekulativer Vernunft kein Beweis über sie führen läßt, er blieb damit nur bey der Reflexion stehen, und drang nicht zu dem durch, was durch diese Reflexion beobachtet wird. Er sprach zwar immer von einem transcendentalen Gegenstand der Erscheinung, aber auf die Frage: erkennen wir die Dinge an sich? blieb er die Antwort schuldig. Wir hingegen können hier unsre subjektive Theorie durchaus vollenden, und zugleich jede objektive Wendung der Sache ablehnen. Jede Vernunft glaubt die Dinge an sich zu erkennen, nicht auf die Gefahr hin, sich zu irren, denn in Rücksicht dessen gibt es keinen Irrthum, sondern auf die Gefahr hin, kein Narr zu seyn.

Das Resultat unsrer ganzen Lehre von der transcendentalen Wahrheit ist dann das höchste Lob der kritischen Methode in der Philosophie. Philosophiren heiße die willkührliche Thätigkeit im Selbstdenken; es werde gefragt: was wollt ihr mit diesem selbstthätigen Denken? Wer sich auf die Antwort einläßt, sagt: Wahrheit, die höchste Wahrheit, Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande, des Objekts mit dem Subjekt! Gehen wir aber kritisch dem nach, was ihr wirklich thut oder auch nur thun könnt, so finden wir, daß ihr diese Wahrheit keinesweges wollt, sondern nur Ausbildung eurer Erkenntniß, möglichste Annäherung an das Ideal logischer Vollkommenheit im Erkennen, welches durch beweisen, demonstriren und deduciren eurer Sätze erreicht wird. Was ihr über dies zu su-

chen meynt, das scheint euch nur so durch Verwechselung der empirischen Wahrheit aus dem Verhältniß der Erkenntniß zur Vernunft mit transcendentaler Wahrheit aus dem Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenstande.

Wir haben den logischen Satz vom Grunde auf die Formel gebracht: jeder Satz muß einen zureichenden Grund in der unmittelbaren Erkenntniß haben, denn er ist nur mittelbare Wiederhohlung eines unmittelbar Gegebenen, man denkt ihn sich ins geheim nach transcendentaler Bedeutung aber eigentlich so: Jede wahre Erkenntniß muß ihren zureichenden Grund haben, denn das Seyn des Gegenstandes ist der Grund, Wahrheit der Erkenntniß doch nur die Folge. Mit diesem Postulat aber können wir gar nichts anfangen, diese Abhängigkeit der Erkenntniß von ihrem Gegenstande ist gar kein Thema einer wissenschaftlichen Untersuchung. Wer das Gegentheil behauptet, der fordert eine Theorie der Möglichkeit des Erkennens, er will darauf antworten, wie das Erkennen möglich sey. Habt ihr euch denn aber auch gefragt, ob die Möglichkeit des Erkennens ein Thema für irgend eine Theorie sey? Wohl nicht! Denn sonst würdet ihr finden, daß das Erkennen nur als Qualität vor der innern Erfahrung vorkommt, für Qualitäten aber gibt es ja überhaupt keine Theorie und am wenigsten für innere Qualitäten, nur quantitative Verhältnisse können Thema einer Theorie werden, ein solches ist aber das einer Erkenntniß und ihres Gegenstandes nicht.

Drittes Kapitel.

Die Welt der Ideen.

§. 132.

Aus dem aufgestellten Princip des spekulativen Glaubens, als höchstem idealen Grundsatz, entwickelt sich unsre ganze ideale Ansicht der Dinge, indem wir die Formen der transcendentalen Ideen anwenden, um das wahre Wesen der Dinge, als unsrer natürlichen Ansicht zu Grunde liegend, zu denken. Wir können also alle unsre Urtheile aus spekulativen Ideen systematisch zusammenstellen, wenn wir die Formen der transcendentalen Ideen auf die so eben aufgestellten modalischen Grundsätze anwenden.

Unsre ideale Ansicht der Dinge enthält eine Beurtheilung der Natur nach Ideen, indem wir zu dem Bedingten der Natur das Unbedingte hinzudenken. Dies geschieht gemäß den Kategorien nach den vier Momenten, welche wir oben (§. 128.) aufstellten, nach denen Kant seine Antinomien der Vernunft geordnet hat. Wollen wir nämlich nach der Idee des Unbedingten unmittelbar die absolute Vollständigkeit einer Welt unter Naturgesetzen denken, so verwickeln wir uns nach den vier Momenten in die Widersprüche des Endlichen und Unendlichen, Einfachen und Stetigen, der Freyheit und Natur, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Eine empirische Ansicht, welche es mit der Anschauung und Mathematik hält, behauptet nämlich die Unendlichkeit,

Stetigkeit, Natur und das zufällige Daseyn der Dinge; eine rationalistische Ansicht dagegen fordert Endlichkeit, Einfachheit, Freyheit und Nothwendigkeit, und eine skeptische Ansicht zieht aus beyden den Schluß, jeder behalte gegen den andern Unrecht, es gebe also keine Wahrheit in spekulativen Dingen.

Wir verstehen diesen Streit sehr leicht, der Widerspruch bestand nur darin, daß man die Idee auf die unvollendbaren Reihen der Mathematik selbst anwenden wollte, anstatt sie diesen entgegen zu setzen. Die Rationalisten hatten unrecht, die Idee so auf die Natur anzuwenden, und die Empiriker hatten unrecht, alle Bedeutung der Idee abzuleugnen, weil sie in ihre Natur nicht paßte.

Die Lösung dieses Widerstreites geschieht aber in den verschiedenen Momenten auf entgegengesetzte Weise. In den mathematischen Momenten, wo man Endliches und Unendliches einander entgegensetzt, haben beyde Theile unrecht, weil weder die endliche noch die unendliche Größe als etwas schlechthin Vollendetes gedacht werden kann, sondern beyde nur in die Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen passen. Hingegen die dynamischen Momente des Zufälligen und Nothwendigen, der Natur und Freyheit enthalten nur einen scheinbaren Widerspruch, wenn man nämlich ihre Anwendung in die Natur und die Sinnenwelt einschließt, anstatt eben daraus auf den Gegensatz zweyer Weltordnungen zu schließen. Uns hat eben die Zufälligkeit alles Seyns in den unvollendbaren mathematischen Reihen belehrt, daß die Naturnothwendigkeit nur eine subjektive Bedingung meiner Erkenntnißweise sey, daß also sehr wohl neben ihr als dem Zufälligen eine absolute Nothwendigkeit des ewigen Seyns, und auf gleiche Art neben der Natur

als dem Gesetz für die Erscheinung, Freyheit als Gesetz für die ewige Ordnung der Dinge bestehen könne.

Für Größe und Qualität als die Momente der mathematischen Zusammensetzung enthält also die Idee nur Widersprüche, eine bedeutende Anwendung läßt sich nur in Relation und Modalität oder den Momenten der dynamischen Verknüpfung machen.

§. 133.

Unsrer ganzen idealen Ansicht der Dinge liegt daher das Seyn an sich als Ewigkeit zu Grunde. Wir müssen dieses ewige Seyn genau von dem zeitlichen Schema der Nothwendigkeit oder dem Seyn durch alle Zeit unterscheiden. Die wahre Idee der Ewigkeit ist die Idee eines Daseyns unabhängig von den Schranken des Raumes und der Zeit, ohne Raum und Zeit, im Gegensatz gegen Raum und Zeit. Daß wir die Dinge als neben einander im Raum und als nach einander in der Zeit erkennen, hängt nur von den subjektiven Beschränkungen unsrer Vernunft ab, dieses neben und nach einander in seinen unvollendbaren Reihen ist nichts an sich, sondern muß in dem ewigen Seyn aufgehoben gedacht werden. Positiv haben wir zwar durchaus keine Vorstellung von einem Dinge, das nicht in einem bestimmten Raume und in einer bestimmten Zeit existirte, wir können uns von diesen Formen nicht losmachen, denn sie entspringen aus der Eigenthümlichkeit unsers Wesens. Aber wir können wol einsehen, daß diese Formen zu einem Seyn an sich nicht passen, wir denken uns die Idee eines Seyns, welches nicht an sie gebunden ist, und das ist uns die Idee der Ewigkeit. Das Seyn durch alle Zeit vom ersten Vergangenen bis zur letzten Zukunft ist immer nur noch End-

lichkeit, denn die Zeit selbst ist unvollendbar und in jedem Vollendeten nur endlich, das ewige Seyn setzen wir dem allen entgegen, wir denken dabey ein Seyn ohne irgend wo und irgend wann, im Gegensatz gegen Wo und Wann. Wie schlecht sich die Zeit für ein unabhängiges Seyn der Dinge an sich schicke, zeigt jede genauere Vergleichung. Will ich das Seyn der Dinge an sich als in der Zeit vorhanden annehmen, so gehört die Wirklichkeit nur dem Augenblicke der Gegenwart, d. h. der bloßen Gränze zwischen Vergangenheit und Zukunft und nicht der kleinsten Dauer; dieser Augenblick verschwindet also gegen die kleinste Dauer, und jede an ihn gränzende Dauer ist entweder Vergangenheit, die nicht mehr ist, oder Zukunft, die noch nicht geworden ist. Alle Realität aus der ganzen Zeit wäre also nur so viel als ein Punkt aus einer unendlichen Linie, d. h. gar kein Theil der Linie, sondern nur eine Gränze derselben. Wir können uns das ewige Seyn daher nur bildlich als ein Jetzt ohne Vergehen und Kommen denken. Das ewige Seyn ist also auf keine Weise eine ergänzte Existenz durch Raum und Zeit, sondern wir denken uns darin nur ein Daseyn frey von den Schranken beyder, welches als das wahre Seyn der Dinge allen Erscheinungen in Raum und Zeit zu Grunde liegt. Um mehr Inhalt in diese Vorstellung des ewigen Seyns zu bringen, können wir dafür wol auch die Ausdrücke eines Seyns bey Gott oder eines Seyns der Anschauung Gottes wählen, nicht als ob wir darunter ein Seyn verstünden, in welchem man die Gottheit in einer schwärmerischen Vision anschaute, sondern ein Daseyn, wie Gott die Dinge anschaut. Wir denken uns unsre Vernunft, eben wegen ihrer endlichen Beschränktheit als eine nur nachbildliche Vernunft, deren Erkenntnisse bloße Ektypen des wahren Seyns sind, wir stellen uns dann aber

bildlich eine absolute Erkenntnißweise im Gegensatz gegen die unsrige als die urbildliche der Anschauung der Ideen vor, deren Gegenstände die Archetypen des wahren Seyns sind, und indem wir eine solche Vernunft eine göttliche nennen, würde es also die Anschauungsweise der Gottheit seyn, vor der gleichsam die ewigen Ideen aller Dinge und unsers eignen Wesens stünden.

§. 134.

Ueber dieser modalischen Grundlage bildet sich dann im Momente der Relation unsre ideale Ansicht selbst aus. Das Positive in unsrer Vorstellung vom Ewigen ist immer nichts als die leere Idee des Realen schlechthin, übrigens trifft nur die Negative das Ewige selbst, das Positive aber, welches wir noch in einer Idee des Unbedingten behalten, ist immer zum Theil noch Eigenthum der Erscheinung. Denn nur in der Erscheinung ist uns das Seyn selbst gegeben, die Trennung der drey modalischen Grundsätze für die Idee ist eine bloße Abstraktion; in der ursprünglichen Einheit unsrer Erkenntniß sind sie immer alle drey zusammen, und das Ganze der Vorstellung nach Ideen gehört hier eigentlich jedesmal der Ahndung, welche sich der Vorstellung des Ewigen nähern will durch das Endliche, dies aber immer nur in Gefühlen kann, während in dem jederzeit unvollständigen Begriffe nur das Negative dem Glauben gehört.

Wir bilden uns also nur stuffenweis gemäß unsrer endlichen Vorstellung von der Welt, in der Natur durch Verneinung der Schranken die Welt der Ideen aus. Indem das Gesetz der Größe eigentlich im Widerspruch mit der Idee ist, so denken wir das absolut Reale, indem wir die Qualität unsrer Erfahrung als vom Gesetze der Größe befreyt

vorstellen, wodurch wir uns also erstlich über die nur materielle Ansicht der Dinge in der Natur zum Lebendigen des Geistes erheben; wir setzen der endlichen materiellen Substanz eine intelligible Substanz der Seele entgegen, geben dieser Freyheit und konstituiren so die Wechselwirkung einer intelligibeln Welt zwischen freyen Wesen.

Aber auch diese intelligible Welt ist nur eine der Erscheinung angebildete Idee des Ewigen, auch diese Welt kann so, wie wir sie uns vorstellen, nicht an sich seyn, sondern wir brauchen sie nur als Regulativ für unsere Handlungen in der Erscheinung, indem wir uns ihr gemäß den Gesetzen des Zweckes im Wesen der Dinge unterwerfen. Wir erheben uns also zweytens in unsern Ideen auch noch über diese intelligible Welt, und finden erst in der Idee der Gottheit die Vollständigkeit unsrer idealen Ansicht.

Unser Verstand hat nämlich keine andern Formen, um sich das Daseyn der Dinge der Relation nach zu denken, als die Kategorien der Substanz, Kraft und Gemeinschaft. Wir denken uns das Daseyn der Dinge in ihrem dynamischen Ganzen unter den Gesetzen der Wechselwirkung in der Welt. Dieses Gesetz ist die Form der Welt für unsre Vernunft, wir nennen es die Ordnung der Dinge in der Welt und sprechen dann von einer niedern Weltordnung der Natur und des Endlichen, und von einer höhern intelligibeln Weltordnung der Freyheit und des Ewigen.

Diese höchste Einheit unsrer Welt ist also immer nur Verbindung mannichfaltiger Substanzen unter allgemeinen Gesetzen. Wir haben in der Natur die materielle Substanz als das schlechthin Beharrliche mit ihren bewegenden Grundkräften, wodurch die Wechselwirkung in der Natur hervorgebracht wird, und in ihr die Naturnothwendigkeit sich als die Weltordnung dieser materiellen Endlichkeit zeigt. Eben

so bilden wir uns in der Idee für die intelligible Welt die Idee der Seele als persönliche Intelligenz zur Substanz, ihre Kraft ist der freye Wille, und die Ordnung dieser Welt besteht in den Gesetzen der Wechselwirkung freyer Personen oder in den Gesetzen des Reichss der Zwecke.

Aber auch in dieser Welt besteht die Gemeinschaft der Dinge durch ein Gesetz der Ordnung als höchste Einheit dieser Welt; auch dieser Vorstellungsweise hängt die Beschränktheit der analytischen Bestimmung des Gegenstandes a priori im Verhältniß der allgemeinen Regel in abstracto zum untergeordneten Fall, und der synthetischen Bestimmung des Gegenstandes a priori in der Zusammensetzung einzelner individueller Intelligenzen ins Unendliche an. Daher liegt auch ihr noch nach der Idee der unbeschränkten Gemeinschaft eine höhere Idee zu Grunde, nämlich die Idee der Gottheit, in welcher diese Ordnung der Dinge ewig besteht, und welche wir nur durch die Idee einer höchsten absoluten Ursach denken können.

Unsre ganze Erkenntniß erhebt sich also in Rücksicht der Ideen durch drey Stufen. Zu Grunde liegt die natürliche Ansicht der Dinge nach Materie und Geist in äußerer und innerer Physik. An der zweyten entwickelt sich die Idee zur sittlichen Ansicht der intelligibeln Welt, über welche endlich die Ahndung noch zur religiösen Ansicht der Dinge nach der Idee der Gottheit emporsteigt.

Viertes Kapitel.

Die Idee der Seele.

§. 135.

Die Natur der Dinge zeigt sich unsrer Vernunft auf eine zweyfache Art, in der materiellen und geistigen Ansicht der Welt; über die Natur aber erheben wir das absolute Wesen der Dinge an sich selbst in der Idee. Hierdurch wird das Räthsel aller Spekulation, das Verhältniß des absoluten Wesens der Dinge zur Materie und zum Geiste. Die Spekulation ohne Kritik, welche das richtige Verhältniß der Erscheinung zum Absoluten nicht kennt, versucht daher immer von neuem, eine Philosophie aus einem Stücke, in der alles unser Wissen im Absoluten vereinigt werden soll. Indem dies aber ganz gegen das Gesetz unsrer Vernunft unternommen ist, so werden die ersten Voraussetzungen jeder solchen Lehre zu willkührlichen Dichtungen, es entsteht der philosophische Roman vom ewigen Wesen der Dinge, den sich ein jeder nach seiner Weise erzählt, dessen Hauptelemente aber immer Materie, Geist und ihre Vereinigung im Absoluten seyn müssen.

Die einfachste und natürlichste Erzählung desselben ist die des gemeinen Dualismus ohne gebildete Spekulation, hier bestehen materielle Substanzen und Seele selbstständig neben einander, und über ihnen ist die schaffende Gottheit. Gebildetere Spekulation hingegen fordert Einheit des Princips, und sucht eine Identitätsphilosophie an-

statt dieses Dualismus, deren reinste Nebenarten sind: 1) das materielle Daseyn ist das Absolute im Materialismus, 2) das geistige Daseyn ist das Absolute im Spiritualismus, und 3) die Indifferenz von Materie und Geist ist das Absolute im reinen Fatalismus.

Will man den Materialismus wahrscheinlich machen, so muß man sich an die mathematische Evidenz und das natürliche Vorurtheil für die Ueberzeugung aus der Anschauung halten. In der größten Konsequenz, die dies System zuläßt, ist es gottlos, irreligiös, ohne Idee, es kann daher auch nur bey einem Zeitgeist der heftigen Opposition gegen Schwärmerey, oder bey solchen Beyfall finden, die sich einseitig für mathematische Physik interessiren; andern ist die Absurdität gleich klar, welche darin liegt: das Leben aus dem Tode erklären zu wollen. Seine reinste Darstellung ist die Atomistik älterer Physiker, sonst geht es durch den Hylozoismus, welcher das Unsichtbare (das Gas) mit dem Geistigen verwechselt, und die einseitige Lehre von der Weltseele in den Spiritualismus über.

Der Spiritualismus rechtfertigt sich durch das Vorurtheil der Einheit in der Vernunft, indem er sich auf die Einfachheit des Denkenden, und die Identität des Subjekts und Objekts in der Selbsterkenntniß beruft. Hier wird nur das Daseyn des lebendigen anerkannt, der Roman bildet sich sehr vielfarbig aus, seine reinste Gestalt zeigt sich in Leibnitz Monadologie, trüber erscheint er im gemeinen Idealismus, Egoismus, weiter in der Lehre der Emanation der Seelen aus der Gottheit, und durch Spinozas Pantheismus und Schellings Identitätsphilosophie geht er in reinen Fatalismus über.

Der Wahlspruch des reinen Fatalismus wäre: weder Tod noch Leben, indem das Wesen der Dinge einem obersten Schicksal untergeordnet wird, durch das Vorurtheil der Naturnothwendigkeit. Diese Lehre ist für sich gar keiner Entwickelung fähig, weswegen diejenigen, welche in ihren ersten Voraussetzungen wie Spinoza oder Schelling etwas ähnliches behaupten, in der Ausführung immer wieder zum Spiritualismus sich hinneigen.

Wir werden uns auf keinen dieser willkührlichen Versuche einlassen, denn wir wissen, daß alle Naturerkenntniß nur zur Erscheinung gehört, in Materie und Geist sich aber zwey Erscheinungsweisen der höchsten Realität zeigen, die wir auf keine Weise in eine physikalische Theorie zusammenzwängen dürfen, indem wir weder den Tod der einen durch das Leben der andern noch auch das Leben durch den Tod erklären können. Unsre Erkenntniß folgt unvermeidlich den successiven Stufen der Erkenntniß der Materie, des Geistes und des Ewigen. Zu Grunde liegt die materielle Ansicht bloßer Gesetze der Bewegung, durch diese gelangen wir zur geistigen Weltansicht nach bloßen Analogien mit unserm eignen innern Leben, und von dieser endlich zum Glauben an das Ewige, indem wir das Geistige absolut denken.

Wir müssen die Nothwendigkeit jeder einzelnen von diesen Weltansichten würdigen, um die Organisation unsrer Vernunft verstehen zu lernen.

Wir erkennen aus dem Princip unsers spekulativen Glaubens das ewige Wesen der Dinge, indem wir in unsrer endlichen Weltansicht die Schranken unsrer subjektiven Ansicht verneint denken. Wird nun aus bloßer Vernunft (nach §. 101. u. 131.) in den Gesetzen des Endzwecks der Dinge ein Gesetz des ewigen Seyns gegeben, so muß sich

unter diesem das Daseyn der Erscheinung auch als absolute Substanz zeigen, indem wir einer empirischen Realität der Erscheinung ewige Realität zu Grunde legen. Da aber die vollendete mathematische Zusammensetzung der äußern Erfahrung der Idee durchaus widerspricht, so kann nur in dem Gegenstande des Selbstbewußtseyns das Material zu dieser Idee liegen. Wenn wir nämlich das Seyn der Materie absolut denken wollen, so erhalten wir bloße Negation der Schranken ohne allen Inhalt, wollen wir hingegen das Ich oder das Gemüth absolut denken, so bleibt uns in der Idee doch noch etwas zu denken übrig, weil die innern Qualitäten durch keine mathematische Zusammensetzung vernichtet werden.

Wir fanden oben in der Vergleichung der äußern und innern Physik, daß das Verhältniß von Materie zu Materie durch und durch verständlich und erklärlich seyn müsse nach mathematischen Gesetzen, indem die Erkenntniß der Materie ihrem Gehalte nach mit voller Nothwendigkeit im Raume, ihrer Existenz nach in der Zeit bestimmt ist. Wir erkennen daher die Materie als schlechthin beharrliche Substanz im Raume, deren Eigenschaften sich in lauter Verhältnisse der Bewegung auflösen lassen, und deren Qualitäten durchaus auflöslich sind, so daß wir z. B. das Wesen des Organismus ohne irgend eine Beyhülfe des innern Lebens aus sich selbst nur nach materiellen Gesetzen müssen erklären können. So ist also Materie gegen Materie mit völliger geschloßner Nothwendigkeit in Raum und Zeit gegeben und der Mathematik unterworfen. Aber eben diese Nothwendigkeit der mathematischen Reihen war es, welche wir jetzt in höherer Beziehung als das Zufällige des Endlichen haben kennen lernen. Diese mathematische Erkenntniß der Materie ist also die Grundlage des Endlichen, aber

sie ist auch ganz im Endlichen beschlossen. Das Endliche ist freylich die Erscheinung des Ewigen, aber eben diese mathematische Erkenntniß der Materie, welche in der Natur das Sicherste und Festeste ist, gehört ganz der subjektiven Beschränkung unsrer Erkenntnißweise an, wollen wir hieraus die Schranken des Endlichen negirt denken, so bleibt uns in der Vorstellung des Ewigen nur die blinde Idee der ewigen Realität ohne allen Gehalt. Alle Eigenschaften der Materie in Raum und Zeit und durch Bewegung müßten also im Ewigen aufgehoben gedacht werden, es bleibt uns in dieser Materie gar nichts mehr zu denken übrig. Die Masse also, welche das eigentlich reelle und die Grundlage alles Seyns in der Natur ist, ist rücksichtlich des Ewigen das eigentliche Nichts, das οὐκ ὄν, dem an sich gar kein Daseyn zukommt, dessen Daseyn nur zu meiner subjektiven Ansichtsweise der Welt gehört.

Dagegen ist das Ich als einzelner Gegenstand meiner innern Selbsterkenntniß das denkende und handelnde Gemüth, ein Vermögen mit Vernunft und Willen, welches freylich seine eigne Existenz nur unter den Schranken einer mathematischen Zusammensetzung in der Zeit erkennt, und seine äußern Verhältnisse nur mittelbar durch die Materie im Raume wahrnimmt; aber dieses Gemüth erkennt doch jene Qualitäten der Vernunft und des Willens, und sogar die Qualitäten der Materie im Verhältniß zu sich selbst nicht unter jenen mathematischen Formen, sondern als unauflösliche Eigenschaften, (§. 120.) die mit jenen Formen nicht verschwinden. Beziehen wir also die Erkenntniß unser selbst auf den spekulativen Glauben, daß aller Erscheinung ein ewiges Seyn zu Grunde liege, und denken wir nun unser eignes Wesen durch die Idee der Verneinung der Schranken nach seiner ewigen Bedeutung, so schwindet uns nicht

das Selbstbewußtseyn zur leeren Formel, daß etwas ist, zusammen, als einer blinden Vorstellung des schlechthin Realen, sondern wir behalten in der Idee der Seele einen bestimmten Inhalt innerer Qualitäten liegen, der uns bey der Ewigkeit unsers Wesens noch etwas Bestimmtes zu denken übrig läßt.

Das wahre Verhältniß der äußern und innern Physik in unsrer Vernunft ist also, daß die innere Naturansicht allein unsern Ideen einen positiven Gehalt unterlegt, die äußere hingegen vor der Idee ganz verschwindet, unmittelbar für die natürliche Ansicht hingegen hat nur die äußere materielle Ansicht ihr Bestehen für sich selbst, die innere bleibt durchaus von ihr abhängig. (nach §. 120.) Die Organisation unsers Geistes fordert also nothwendig beyde Ansichten in Verbindung, das wahre Wesen der Dinge erscheint uns nur durch das Lebendige, aber unmittelbar die Erscheinung der Natur besteht uns nur durch die Materie.

Nur durch das Verhältniß zur materiellen Substanz erhielten wir eine feste Regel des Daseyns, nur durch das Beharrliche in der Materie wurde innere Erfahrung möglich, wir hätten also gar keine Haltung und Festigkeit in unsrer Vernunft, ohne die durchaus endliche Erkenntniß der Materie, wir hätten aber auch gar keine positive Beziehung der Erscheinung auf die Idee, wenn nicht der Gegenstand des reinen Selbstbewußtseyns unabhängig von der vollständigen mathematischen Zusammensetzung bliebe, und so eben die innere Erfahrung im Endlichen unvollständig ließe, wodurch uns im Grundbewußtseyn der Vernunft eine nothwendige Beziehung dieses Gegenstandes des reinen Selbstbewußtseyns auf die ewige Realität gegeben wird.

§. 136.

Hierdurch bekommen wir dann folgendes System psychologischer Ideen, welches allen unsern idealen Ueberzeugungen die Anwendung giebt.

Die Einzelnheit des Subjektes in unserm innern Bewußtseyn, welche wir durch das Wort Ich bezeichnen, wird uns vor der Idee zu einer selbstständigen Individualität, als einer immateriellen Substanz. Die Individualität unsers Selbstbewußtseyns bleibt uns nämlich in der Idee der Seele liegen, die Abhängigkeit ihres Daseyns von der Materie verschwindet von selbst, weil die Materie für die Idee Nichts ist, wir müssen sie also als selbstständige Substanz denken, welche zugleich immateriell ist, deren Schema aber nicht die Beharrlichkeit in der Zeit, sondern die Ewigkeit des Seyns ohne alle Zeit wird.

Selbstständige Individualität nennen wir Persönlichkeit, und immaterielle persönliche Substanz heißt ein Geist. Wir denken also unser ewiges Seyn in der Idee der Seele als ein geistiges Daseyn, für welches uns dann die vollendeten innern Qualitäten als Gehalt liegen bleiben. Diese sind aber Vernunft und Wille. Die vollständige Idee der Seele ist also die eines vernünftigen, wollenden Geistes, welche wir Intelligenz nennen.

Wenn wir uns also in der Idee über das Gemüth als Gegenstand der innern Erfahrung erheben, und die Beschränktheit unsrer zeitlichen Ansicht des eignen Wesens aufgehoben denken, so bleibt uns für den Glauben an unser ewiges Seyn diese Idee der Seele oder die Intelligenz, die Idee eines vernünftig wollenden Geistes, dessen Daseyn an Raum und Zeit nicht gebunden ist. Der Glaube an die Ewigkeit unsers individuellen vernünftigen Willens ist also

dadurch nothwendig in jeder menschlichen Vernunft gegründet, daß ihr überhaupt der Glaube an die absolute Realität ihrer Erkenntnisse in dem innersten Wesen ihres Grundbewußtseyns eigen ist, und sie folglich alle dem, was in der Erscheinung für sie Realität hat, den Werth einer Erscheinung des Ewigen beylegt. Denkt sie sich die Beschränkung der Erscheinung aufgehoben, so ist es das ewige Seyn selbst, welches sie in der Idee fest hält. Der Blinde, dem ich von der Farbe eines Körpers erzähle, den er nur durchs Gefühl kennt, wird sich daraus nichts nehmen können, als daß dem Gegenstande noch ganz andere Eigenschaften zukommen, als die, welche er an ihm wahrnimmt; so geht es uns mit der Materie in Rücksicht der Ideen. Wollen wir uns ihre ewige Realität denken, so bleibt uns nur die Idee einer ganz andern Beschaffenheit, als ihre Erscheinung für uns giebt. Wer hingegen eine Gegend nur durch Nebel gesehen hat, der kann sich diesen wegdenken, er hat keine vollendete Ansicht derselben, aber es bleibt ihm doch viel in seiner Zeichnung stehen, welches er sich zu einer hellern Ansicht ergänzen kann. So auch unsre Selbsterkenntniß im Verhältniß zur Idee, auch diese ist durch den Sinn getrübt und so an Raum und Zeit gebunden, denken wir uns aber diese Schranken aufgehoben, so verschwindet uns in unserm ewigen Seyn nicht die ganze Erscheinung, sondern es bleibt ein Theil der Zeichnung für die vollendete hellere Ansicht stehen, den wir in der Vorstellung einer Persönlichkeit mit Vernunft und Willen fest halten, ohne jedoch positiv den Antheil der Idee von den subjektiven Schranken sondern zu können.

Wir haben hier also unsre idealen Ueberzeugungen von der Nichtigkeit der materiellen Ansicht der Dinge nach bloßen Gesetzen der Bewegung und von dem ewigen Seyn der

Vernunft nachgewiesen, damit aber für diese Ueberzeugungen auf keine Art einen Beweis geführt. Wir mußten uns einzig an subjektive Deduktion halten. Diese Ueberzeugungen bestehen als ideale Grundsätze in unserm Geiste, und können nicht einmal aus dem Princip des spekulativen Glaubens als bewiesen angesehen werden. So wenig wir die einzelnen Grundsätze der Naturwissenschaft aus dem obersten Princip: die Sinnenwelt ist eine Welt unter Naturgesetzen, beweisen konnten, indem wir erst von der fortschreitenden Deduktion erfahren, welcher Gehalt höchster Naturgesetze sich in unsrer Vernunft vorfinde, eben so wenig ist die Unterordnung einzelner idealer Ueberzeugungen unter das Princip des spekulativen Glaubens ein Beweis, denn auch hier muß die Deduktion erst den einzelnen Gehalt in unsrer Vernunft nachweisen, und dies haben wir hier gethan, indem wir die höchsten Formen der äußern und innern Naturansicht mit dem obersten idealen Verhältniß der Erscheinung und des Seyns an sich verglichen. In Rücksicht der Beweise für die Beharrlichkeit der Seele bleiben wir ganz bey den nämlichen Resultaten, welche Kant schon gefunden hat. Solche Beweise treffen erstlich nie unser ewiges Wesen jenseit der Schranken des Raumes und der Zeit, sondern sie haben nur die Unsterblichkeit des Gemüths, die Fortdauer desselben durch alle zukünftige Zeit nach dem Tode ihres Leibes im Auge, und zweytens, wenn wir sie aller dichterischen Dekorationen entkleiden, so können wir ihnen als Beweisgrund nichts als die leeren formalen Bestimmungen eines Gegenstandes des reinen Selbstbewußtseyns zu Grunde legen, das Ich ist das Subjekt alles seines Denkens und das Ich ist dasselbe einzelne Subjekt in alle seinem Denken. Aus diesen Gründen folgt aber nichts für die zeitliche Beharrlichkeit des Gemüthes.

Erstlich dasjenige, was nur als Subjekt und nicht als Prädikat eines andern existirt, wäre freylich Substanz und in der Zeit schlechthin beharrlich: aber so viel erkennen wir nicht vom Gegenstande des reinen Selbstbewußtseyns. Wir erkennen zwar alles Denken nur als Thätigkeit des Ich, aber das Ich selbst wird uns für sich nicht Gegenstand der Anschauung (§. 25.), wir erkennen durch das reine Selbstbewußtseyn wohl, daß es ist, aber nicht, Was und Wie es ist, es könnte also in anderm Verhältniß als gegen sein Denken, doch als Prädikat eines andern bestimmt seyn.

Zweytens wollten wir mit Mendelssohn aus seiner Einzelnheit auf seine Einfachheit und Unzerstörbarkeit schließen: so gilt dagegen einmal, daß seine Einzelnheit gar nicht nothwendig Einfachheit einer denkenden Monade seyn muß, sondern daß sie eben sowohl mit der Einzelnheit einer organischen Form, z. B. der ihres Leibes verglichen werden kann, wo sie dann allerdings zerstörbar wäre; und dann die Einfachheit auch zugegeben, so würde doch der denkenden Monas in der Zeit unvermeidlich ein Grad von Stärke in allen ihren Eigenschaften zukommen, welcher zu- und abnehmen kann, könnte sie also gleich nicht zerstört werden durch Theilung einer extensiven Größe, so könnte sie doch verlöschen durch Vernichtung ihrer intensiven Größe.

§. 137.

Wir unterscheiden hier die Idee der Ewigkeit unsers Wesens von der Beharrlichkeit unsers Gemüthes in der Zeit als Unsterblichkeit. Dies Verhältniß müssen wir noch näher ins Auge fassen.

Die Behauptung der Fortdauer des Gemüthes nach dem Tode des Körpers geht auf ein Seyn in der Zeit, also

auf endliche Verhältnisse, und ist Erfahrungssache. Die Entscheidung dieser Frage hat für eine richtig verstandene philosophische Spekulation das anscheinende Interesse gar nicht, denn in Rücksicht dessen kommt es uns auf Ewigkeit und Freyheit an, in der allein die Würde unsers Wesens behauptet werden kann, und welche gerade in aller Zeit nicht zu finden ist. Um uns frey zu nennen, müssen wir uns über alle Zeit erheben, dagegen die Rechte des Todes und der starren Naturnothwendigkeit in der Zeit die sichersten und größten sind. Die materielle Substanz ist hier gewiß unvergänglich durch alle Zeit, und eben somit das bloße Nichts für die Verhältnisse des Ewigen, unser eignes Inneres aber behält seine Realität in der Welt der Ideen, und schließt sich eben darum nur auf wenige Augenblicke an diese Verkörperungen an.

Glaube findet also nur an die Ewigkeit unsers Daseyns statt, die Fortdauer nach dem Tode oder die Sterblichkeit des Gemüthes ist hingegen ein Thema für die innere Physik, um das wir wissen müssen, oder um welches nach Wahrscheinlichkeiten gerathschlagt werden kann. Diese Gegend der innern Naturlehre und ihr Verhältniß zur äußern ist aber leichtlich diejenige, über welche am schwersten klare Begriffe zu erhalten sind. Ein trefflich bereitetes Feld wilderer oder zahmerer Hypothesen als gesunder oder kranker Kindern der Phantasie bietet sich uns hier an bey den Fragen nach unmittelbarer Geistergemeinschaft, Geisterseherey, Erzeugung der Kinderseelen aus den Seelen der Eltern, Metempsychose und Leben vor der Geburt. Was sollen wir nun mit diesen geheimnißvollen Untersuchungen der höhern Physik anfangen? Ueber die äußern Verhältnisse von Geist zu Geist ist es uns leicht zu antworten, indem wir alle Bemühungen derer ablehnen, die uns mit ihren Geheimnissen

bereichern wollen. In Rücksicht aller äußern geistigen Verhältnisse steht uns nämlich der Grundsatz fest, nach der Organisation unsrer Vernunft ist ihr schlechthin keine geistige Gemeinschaft anders als durch materielle Vermittelungen möglich, bey unmittelbar geistiger Berührung bleibt uns gar nichts zu denken übrig. Denn uns erscheint das Geistige nur in innerer Selbsterkenntniß, die Erkenntniß desselben ist an den innern Sinn gebunden und kann mir nur mein eignes Leben zeigen, jedes fremde Leben aber nur durch räumliche Vermittelungen, durch Analogien mit dem Verhältniß meines Innern zu meiner körperlichen Organisation. Hier kommt also alles auf die Beurtheilung des Verhältnisses an, in welchem Gemüth und Körper gegen einander stehen. Weniger bestimmt möchte es bemerkt seyn, daß wer einmal Unsterblichkeit des Gemüthes annimmt, damit ohne alles Bild genöthigt wird, sich auch auf Meinungen über Seelenwanderung und Leben vor der Geburt einzulassen. In Rücksicht dessen macht Sokrates im Phädon eine sehr wichtige Entdeckung: dem Sterben steht nicht das Leben, sondern das Geborenwerden entgegen. Was geboren werden kann, das muß in der Natur auch sterblich seyn, was in der Natur entstehen kann, das kann in ihr auch vergehen. Denn den Gang jedes Processes in der Natur kann sie auch rückwärts durchlaufen, jeder Proceß kann auch umgekehrt erfolgen, das Sterben ist aber gerade der umgekehrte Proceß des Geborenwerdens, die Möglichkeit von beyden ist also die gleiche, und wäre mir die Möglichkeit der Geburt eines Geistes begreiflich, so läge mir auch die Möglichkeit seines Sterbens vor Augen. Dadurch werden wir dann, wenn wir die Unsterblichkeit der Seele annehmen wollen, zugleich mit dem Gedanken unsrer früheren Existenz vor der Geburt beschwert, welche, da sie in jene anfangslose Ver-

gangenheit hinauf greift, auf den ersten Anblick etwas Schauerliches an sich hat, mit dem man sich nicht gern abgeben mag, nachher aber, wenn man erst damit vertraut ist, findet sich, daß sich dies recht vergnüglich zur Geschichte der Seelenwanderungen ausmahlen läßt. Da giebt es denn vorzüglich zweyerley Vorstellungsarten; die einen lassen uns von unten auf dienen und im Menschen schon einen ganz bedeutenden Grad erlangt haben, die andern hingegen nehmen uns für degradirte Hofbediente der Gottheit. Wissenschaftlich ist die erste Ansicht, über die man unter uns bey Lavater und Herder hinlängliche Belehrung erhalten kann, physikalisch beliebt, um den Abstuffungen organisirter Bildungen der Erde geistige Bedeutungen unter zu legen; die andere hingegen macht sich mehr in den Mysterien der Religionslehre gelten, wo man gemäß dem Bewußtseyn unsers Hanges zum Bösen sie zur Geschichte vom Sündenfall oder vom Abfall der Ideen aus Gott auszeichnet. Beyde Vorstellungsarten vom Wachsen oder Abnehmen unsers Werthes sind Bilder aus der Natur, wie das Wachsen der Jugend und das Altern, von denen das erstere dem sangvinischen, das andere dem melancholischen Temperament mehr gefällt, sie werden abentheuerlich in der Anwendung, indem ich sie für die Seelenwanderung in der Zeit selbst anwende, und so das Bild wieder zur Wirklichkeit mache. Behalten wir hingegen das Bild und wenden wir es dichtend auf die Idee an, so giebt es uns die entgegengesetzten Ansichten der Ahndung.

Aber wir wollten hier von unserm Daseyn in der Zeit sprechen, wie es sich in der innern Erfahrung zeigt, und fragen, ob wir es auf dieses Leben beschränkt denken sollen, oder nicht. Die richtige Vergleichung ist folgende: Die Voraussetzung, meinem Gemüthe komme unabhängig vom

Körper ein eignes Daseyn in der Zeit zu, ist auf jeden Fall ein unbrauchbarer, leerer Gedanke, und wie wir so eben sehen, sogar ein sehr beschwerlicher, indem er uns zwingt, Meinungen über Seelenwanderung zu haben. Um hier für uns zu einem bestimmten Urtheil zu kommen, beruht alles auf der Art, wie das Verhältniß der äußern und innern Physik gegen einander gedacht werden muß, auf der Gemeinschaft zwischen Körper und Geist. Der Dualismus der gemeinen Schulmetaphysik schlägt hier unter zwey Hypothesen die Wahl vor, entweder einen unmittelbaren physischen Einfluß zwischen Geist und Körper zuzugeben, beyde, wenn gleich Dinge verschiedener Art, stehen in Wechselwirkung, die Nerventhätigkeiten wirken auf die Empfindung des Gemüthes und der Wille des letztern wirkt auf sie zurück, oder nur eine vorherbestimmte Harmonie anzunehmen, nur die ordnende Hand des Weltschöpfers hat beyde Naturen so gestellt, daß sie in einem nothwendigen Parallelismus neben einander spielen, wenn gleich als Dinge verschiedener Art.

Keiner von beyden befriedigt aber. Die vorherbestimmte Harmonie wiederhohlt nur mit andern Worten die Unerklärlichkeit der Sache, denn den Willen Gottes ins Mittel treten zu lassen, heißt nur das Ende unsrer Einsicht anerkennen; der natürliche Einfluß aber ist jeder gesunden Physiologie zuwider, indem wir hier einer immateriellen Substanz, die folglich selbst keinen Raum erfüllt, doch bewegende Kräfte zuschreiben — und warum gerade nur im Mittelpunkt des Organismus, warum nicht sonst überall? Wir geben damit alle unsere Gesetze der Physik an Gespenster, Elfen, Feen, Genien, ätherisch geflügelte Engel des Lichtes und der Finsterniß oder an jede anderen Kinder dichtender Phantasie verloren. Höhere spekulative Ansichten

lassen hingegen entweder materialistisch das Denken nur durch die Materie oder spiritualistisch die Materie nur durch das Denkende bestehen, aber auch hier paßt keins von beyden in unsre Welt unter Naturgesetzen.

Diese beyden Versuche folgen nämlich der Idee, äussere und innere Physik in ein System der Naturlehre zusammen zu ziehen, wogegen wir schon oben (§. 72. u. 120.) gesprochen haben. Der Materialismus macht falsche Prätensionen, denn (nach §. 118.) giebt es für äußere Naturlehre eine mathematische Theorie des Beweglichen, in welcher aber nur das Verhältniß von Materie zu Materie begriffen werden kann, dagegen sich sowohl die Beschaffenheit der Materie nach Empfindungsvorstellungen, wie Farbe, Schall und Duft, nach ihrem Verhältniß zur erkennenden Vernunft als noch vielmehr die Vernunft selbst hier aller Erklärung entzieht. Spiritualismus aber kann nach unsrer natürlichen Ansicht der Dinge noch viel weniger zu einer allgenugsamen physikalischen Theorie taugen, denn unabhängig von der Beharrlichkeit des materiellen Daseyns im Raume hätten wir überhaupt gar keine innere Erfahrung, nur durch das Wechselverhältniß mit der Geschichte meines Körpers erhalte ich irgend eine Regel der Anordnung für die innern Veränderungen, also ohne die Anschauung der Dinge außer mir im Raume wäre mir meine Selbsterkenntniß nach der Organisation meiner Vernunft nicht einmal möglich.

Wie sollen wir nun das Verhältniß zwischen Körper und Geist beurtheilen? Wir brauchen nur die gewöhnliche Beurtheilung des Lebens zu fragen, um die richtige Antwort zu erhalten, die künstliche Spekulation irrt hier leicht, aber der natürlichen nicht spekulativen Reflexion des gemeinen Lebens liegt jederzeit die Voraussetzung zu Grunde: daß

Ich und mein Körper eins und dasselbe bin, so daß wir, sobald es auf das Handeln ankommt, gar keinen Unterschied mehr machen. Ich will für diese Behauptung nicht das gewöhnliche anführen, daß wir in Schlafen und Wachen, Gesundheit und Krankheit bis auf unser innerstes Bewußtseyn vom Körper abhängen und mit ihm verbunden sind, denn dies würde auch durch eine bloße Wechselwirkung zwischen beyden gedacht werden können, sondern ich beziehe mich darauf, daß jedermann in jeder willkührlich genannten Handlung seinen Willen und den Lebensproceß seines Körpers für eins und dasselbe nimmt und nothwendig nehmen muß.

§. 138.

Nach dem Gesetz der Kausalität hat jede Begebenheit in der Natur eine bestimmte vollständige Ursach, aus der sie fließt, ich kann aber, nach dem Gesetz aller Größenzusammensetzung, für dieselbe Begebenheit nicht zweyerley verschiedene Ursachen annehmen, sondern anscheinend zwey Ursachen, welche die nämliche Wirkung haben, müssen in der That eins und dasselbe seyn. Man verstehe jedoch dies nicht unrecht. Allerdings wirken verschiedene Ursachen zu einer zusammengesetzten Wirkung zusammen, dann gehört einer jeden ein Theil der Wirkung, aber denselben Theil, der der einen gehört, kann ich dann nicht der andern zuschreiben, es kann nicht neben einander zweyerley zureichende Ursachen des nämlichen Phänomens geben. So ist z. B. die Bewegung des Zeigers einer Uhr das Resultat der Kraft ihrer bewegten Federn und der Verhältnisse aller ihrer Räder, wo jedes seinen Theil an der Wirkung hat. Ich kann

auch wohl mit dem Uhrwerk eine solche Komponsation verbinden, die wenn es steht oder aufgezogen wird anstatt dessen wirkt, und die Zeiger nach derselben Regel fort bewegt. Aber zwey Uhrwerke so an den gleichen Zeiger zu legen, daß jedes denselben auf dieselbe Weise bewegte, würde nicht angehen, er gienge dann entweder noch einmal so schnell oder gar nicht. Wenden wir dies auf die willkührliche Bewegung, z. B. der Hand an, und wir werden sehen, daß wir unsern Willen mit dem Lebensproceß unsers Körpers durchaus für eins und dasselbe erklären. Die durchgängige mathematische Erklärlichkeit der materiellen Erscheinungen macht es nothwendig, daß sich auch der Organismus vollständig aus Gesetzen der materiellen Physik muß erklären lassen, welche sich über Bewegung, Zug und Stoß nicht versteigen. So muß es denn auch ein äußerer Proceß vermittelt durch bewegende Kräfte der Materie seyn, durch den die Lebenserscheinungen meines Körpers bestehen. Wir wissen davon noch sehr wenig, um aber doch dem Ding einen Namen zu geben, will ich annehmen, der Lebensproceß meines Körpers in Rücksicht der Muskelbewegung sey ein erhöhter elektrischer Proceß, so sind es vermittelte galvanische Schläge, welche sich den Zusammenhang meiner Nerven herab verbreiten, meine Muskeln kontrahiren und so die Bewegungen meiner Hand bewirken. Die Begebenheit dieser Bewegung wäre also ganz materiell erklärt, dabey aber nenne ich sie doch eine willkührliche, und sage: ich bewege meine Hand nur, weil ich sie bewegen will. Ich gebe also hier neben einander nach zwey verschiedenen Ansichten zweyerley vollständige Ursachen der nämlichen Begebenheit an, einmal sage ich aus innerer Wahrnehmung, mein Wille ist die Ursach der Bewegung meiner Hand, und dann nach der physiologischen Erklärung, die Bewegung erfolgt nach den ma-

teriellen Gesetzen des Lebensprocesses in meinem Körper. Kann es also nur eine zureichende Ursach einer Begebenheit geben, so ist der Lebensproceß meines Körpers und mein Wille eins und dasselbe, und man sieht leicht, daß sich dieser Satz auch so weit ausdehnen lasse: mein Gemüth überhaupt als Gegenstand der innern Erfahrung ist eins und dasselbe mit dem Lebensproceß meines Körpers als dem Gegenstand der äußern Erfahrung.

Und diese Behauptung ist weder widersprechend, noch materialistisch? Wir brauchen nur unsre Exposition der idealen Ansicht der Dinge zu vergleichen, um das Moment der Deduktion gerade für dieses Verhältniß der innern und äußern Natur zu finden. Weder in innerer Erfahrung erkenne ich mein Gemüth, wie es an sich ist, noch auch in äußerer Erfahrung in meinem Körper etwas, wie es an sich wäre, sondern beydes ist nur Erscheinung. Es ist also nur eine verschiedene Erscheinungsweise der einen und gleichen Realität, welche mir meine Person einmal als mein Gemüth innerlich, und dann als den Lebensproceß meines Körpers äußerlich zeigt; meine materielle Ansicht bleibt dabey nur die Hülfsvorstellung meiner sinnlich beschränkten Vernunft, und verliert gegen das Ewige alle Bedeutung, die innere lebendige Ansicht hingegen wird mir doch näher das wahre Wesen der Dinge selbst, wenn schon auch noch auf beschränkte Weise erscheinen lassen.

§. 139.

Doch wir müssen diesen Gegenstand noch ausführlicher beleuchten. Wie stehen wir nun mit der Sterblichkeit des Gemüthes nach seiner innern Erscheinungsweise in der Zeit?

Es kommt darauf an, als was wir dasselbe in Rücksicht des Körpers beurtheilen. Wir setzen die Realität des Gemüthes mit der Realität ihrer Organisation als die eine und gleiche an, womit vergleichen wir da das Gemüth eigentlich? Mit der Substanz, die heute oder gestern als Materie meinen Körper ausmacht, das ist nicht möglich, denn diese materielle Substanz ist in der Organisation das täglich Veränderte immer Wechselnde, das Bleibende in ihr ist nur die Form der Organisation, die Form des Lebensprocesses selbst. Also mit dieser andauernden Form wechselnder Substanzen in der Organisation kann ich allein das Gemüth vergleichen. Es wäre demjenigen gleich, worin eigentlich das Leben in der Materie besteht, dies ist aber nur die Form aus dem Konflikt der materiellen Kräfte in einem organischen Proceß, nnd mit diesem das Sterblichste, was sich in der Materie findet, was so leicht verlöscht, wie das Flämmchen am Licht.

Man hat zwar eben daraus, daß das Gemüth dem Leben in der Materie entspreche, gerade das Gegentheil folgen wollen, indem man sagt: das Gemüth ist das Princip des Lebens in der Materie, es ist die Lebenskraft, durch die eine Organisation eigentlich lebt, ein Flämmchen aus dem allgemeinen Wesen der Weltseele, welches denn wohl auch von Form zu Form überwandeln kann, und entweicht, wenn eine Bildung zerstört ist, oder sich wieder in das universelle Leben der Weltseele verliert — oder welche ähnliche Ausdrücke man wählen will. Aber in alle dem ist das Verhältniß des Lebendigen zur Materie durchaus mißverstanden, wir dürfen eigentlich von keinem Princip des Lebens in der Materie sprechen, denn jedes Leben ist uns nur ein Inneres, Leben kann wohl durch die Materie erscheinen, aber niemals in der Materie. Wir kennen kein wahres

Leben als das Erkennen, Begehren und Wollen unsrer Vernunft. Leben heißt sich aus einem innern Princip zur Handlung bestimmen, und dafür haben wir keinen andern Fall der Anwendung, als die innere Thätigkeit des Gemüthes. In der Materie kommt alles nur aus äußern Verhältnissen zusammen, so auch im Organismus, der nur durch die Gegenwirkung seiner Theile gegen einander unter einer bestimmten Form besteht. In der Materie giebt es nur ein Analogon des Lebens durch die Form der Organisationen, diesem entspricht das innere Leben, wir dürfen aber dieses Leben selbst weder durch Wechselwirkung des Gemüthes noch als eigne Lebenskraft selbst in die materiellen Verhältnisse einführen. Das innere Lebendige das Gemüth selbst auf die Materie einwirken lassen zu wollen, ist gegen die Grundsätze einer gesunden Physiologie, indem die vollständige mathematische Konstruktion der Materie jede solche fremde Beyhülfe des immateriellen von sich ausstößt, und noch dazu wird es eine ganz müßige Hypothese. Die zur Empfindung gereizten Nerven wirken auf unbegreiffliche Weise auf das Gemüth ein, und geben ihm die Empfindung, dieses Gemüth wirkt dann wieder auf unbegreiffliche Weise durch seinen Willen auf andere Nerven zurück, und bewegt so die Muskeln. Wozu diese zwey Unbegreiflichkeiten? Lasse man lieber die Spiele der Nerven unter sich selbst, und man erhält ohne Beyhülfe des Gemüthes das gleiche Resultat. Eine eigne Lebenskraft in der Materie als materielles Etwas, als Eigenschaft einer besondern Art organisationsfähiger Materie, oder als eigne Art von Materie selbst dürfen wir aber auch auf keine Weise voraussetzen, das Analogon des Lebens in der Materie, dem die Erscheinung unsers innern Lebens entspricht, ist nicht materielle Substanz als Masse, so fein man sie auch in Dampf, Gas

oder Aether auflösen mag, auch nicht äußere Kraft, denn die geht nur auf Zug und Stoß, sondern die Form eines physischen Processes. Proceß ist in der Natur das Resultat der Wechselwirkung der Kräfte, und sein Gesetz die Form einer solchen Wechselwirkung und nicht das Wesen einer Kraft. Die Einheit eines Organismus, wodurch er lebt, ist also nicht eine Lebenskraft, die ihm zugesetzt oder entrissen werden kann, sondern einzig die Form der Verbindung der materiellen Kräfte in ihm, das Eigenthümliche des Lebensprocesses. Auch der allgemeine Organismus der Natur kann nicht als Weltseele, sondern nur als universelles Gesetz des Kreislaufes in den Weltbegebenheiten angesehen werden.

Die gewöhnlichen Vorstellungsarten von dem Verhältniß zwischen Materie und Geist, machen entweder die Verwandschaft zwischen beyden zu groß, indem sie dasjenige, was nach den entgegengesetzten Erscheinungsweisen der Dinge die gleiche Realität ist, in einer Erscheinungsweise vereinigen wollen, oder sie bemühen sich, die Trennung recht scharf zu machen, aus Furcht vor dem Materialismus, indem sie auch jene Einheit nach entgegengesetzter Erscheinungsweise nicht zugeben wollen. Alle Hypothesen der ersten Art, welche eine natürliche Einwirkung zwischen Geist und Materie, oder eine materielle Lebenskraft voraussetzen, sind ein mehr oder weniger versteckter Hylozoismus, wo man das materiell Unsichtbare, Dampf, Gas, Lebensäther, ätherische Flüssigkeit, Nervengeist mit dem Geistigen verwechselt, unter dem Vorwand eines feineren, höheren, edlern materiellen Stoffes, oder gar eines Mitteldinges zwischen Materie und Geist. Diese Unbeholfenheit theilen fast alle Theorien der vergleichenden Anthropologie mit den ungeschicktesten Vorstellungen der Alchemisten.

Auf der andern Seite, wenn jemand mit der vergleichenden Anthropologie schärfere Versuche macht, und in der Organisation die den einzelnen Funktionen des Denkens und Wollens entsprechenden Theile aufsucht, wie etwa Gall mit der Struktur des Gehirns versucht hat, so hören wir von manchen Philosophen gegen die genaue Vergleichung im Namen der Freyheit des Willens protestiren, als wenn die dadurch gefährdet werden könnte, was keinesweges der Fall ist. Im allgemeinen müßt ihr ja doch die Abhängigkeit des Gemüthes von der Geschichte des Körpers im Aufwachsen und Altern, Schlafen und Wachen, Gesundheit und Krankheit, magnetischer Exaltation, Fiebertraum und Raserey zugeben, wo sollen wir dann die Gränze finden? Nein im Gegentheil die Ausbildung der vergleichenden Anthropologie muß uns, wir mögen jetzt nun schon viel oder wenig davon verstehen, einmal bis ins kleinste Detail die Korrespondenz der organischen Funktionen mit dem innern Leben zeigen, und das alles hat mit der Idee der Freyheit gar nichts zu thun. Die Freyheit des Willens soll ja nicht Unabhängigkeit der innern Natur von der äußern, sondern einzig Unabhängigkeit des Geistes von aller Natur überhaupt garantiren, und darin wird unsre Einsicht nur um so klarer werden, je bestimmter wir die natürliche Uebereinstimmung zwischen der Organisation und der Vernunft anerkennen.

Also dem Vergänglichsten, was in der materiellen Welt gefunden werden mag, dem Lebensprocesse einer Organisation müssen wir das zeitliche Daseyn des Gemüthes gleich achten, um aber dieser Sache eine für alle uns nöthigen Folgen hinlängliche Deutlichkeit zu geben, werden wir noch die allgemeinsten Begriffe der materiellen Physiologie einer neuen Kritik zu unterwerfen haben.

§. 140.

Es ist eine alte Aufgabe der Spekulation, zu erklären, wie das unendliche Werden bey dem Seyn sey. In unsrer Welt ist das Werden der Inhärenzen nur durch und in dem Seyn der Substanz und ihrer Kraft, aber das Werden ist uns höher als das Seyn, nur dem Werden achten wir das Lebendige verbunden, so daß uns Bewegung und Leben gleichbedeutend wird, die unendliche Ruhe aber ein erstarrtes Seyn des Todes wäre. Das Seyn für sich in der Substanz wäre uns in seiner unwandelbaren Ruhe, die Vernichtung der Welt vor unsern Augen, ein Verschwinden ihrer Wirklichkeit in die leere Einheit des Verstandes, in der nichts zu unterscheiden wäre, nur im Werden tritt die Welt vor unsern Sinn, nur im Werden ist sie uns Erscheinung, und ihre Wirklichkeit als Sinnenwelt besteht nur in der Geschichte der Welt durch alle Zeit. Wie ist nun ein solches Werden der Welt durch alle Zeit möglich?

Wir fassen hier diese Aufgabe nur für den Standpunkt der Erklärlichkeit, für die materielle Ansicht der Welt. In der materiellen Welt ist das gegebene Bestimmbare die Masse als bewegliche Substanz, die Form in ihr hingegen ist Gestalt im Raum und Bewegung in Raum und Zeit, das Werden in ihr ist der Wechsel der Gestalten durch Bewegung, in diesem besteht die Geschichte der Welt, wir nennen ihn die Bildung der Materie. Diese Bildung ist aber nur die mathematische (phoronomische) Form der Welt, welche erst eine dynamische der Gemeinschaft der Dinge zu Grunde liegen haben muß, (§. 113. 3)) durch die sie besteht. Diese dynamische Form ist die Form der Wechselwirkung materieller Kräfte, welche wir einen physischen Proceß nennen. Was ist also das bildende Princip der

materiellen Welt? Nicht eine bildende Kraft der Natur, sondern ein Bildungstrieb aus dem Verhältniß der materiellen Grundkräfte im Proceß. Das bildende Princip n der Natur ist nicht das Gesetz, welches die Wirkung bestimmt, nicht das Gesetz der Grundkraft, sondern das Gesetz, welches die Gemeinschaft der Dinge giebt, das Gesetz ihrer Wechselwirkung, welches nur die Regel der Weltordnung für gegebene Substanzen und Kräfte enthält, und dies ist die Regel physischer Processe.

Die Grundkräfte jeder Masse sind ursprüngliche Ausdehnungskraft im umgekehrten Verhältniß ihres jedesmaligen Volumens, und ursprüngliche Anziehungskraft in alle Fernen nach dem umgekehrten Verhältniß der Kugelflächen, deren Halbmesser die zugehörige Entfernung ist. Die obersten Formen der physischen Processe sind aus diesem Processe des wiederhergestellten Gleichgewichts, in welchen die im Konflikt begriffenen Kräfte sich einander in Ruhe setzen, indem gegenseitig eine die Wirkung der andern indifferentiirt, und Processe des Kreislaufes, Organisationen, wo die Geschichte des Wechsels von einem Zustand der Veränderungen ausläuft, und wieder auf die nämliche Veränderung zurückführt, so daß der Proceß sich periodenweis immer selbst wiederhohlt.

Welches von diesen beyden Gesetzen bestimmt nun die Form des Weltlaufes, welches wird zum bildenden Princip im Ganzen der Natur? Bestreben nach Gleichgewicht oder Kreislauf? Im Einzelnen nehmen wir bald Indifferenzprocesse, bald Organisationen wahr, die Bewegungen der Planeten um ihre Sonne, das Wasser — vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es und wieder nieder zur Erde muß es, ewig wechselnd, oder die Bildungen in Thieren

und Pflanzen folgen dem Gesetze des Kreislaufes; jede chemische Auflösung hingegen und jede Gährung endigt mit der Ruhe des Gleichgewichts, wenn die Durchdringung oder Ausscheidung des Ungleichartigen gleichmäßig vollendet ist, eben so jede Gegenwirkung nach dem Gesetze des specifischen Gewichtes, nach dem Gesetze der Temperaturveränderungen oder erregter Elektricität. Allein alle diese beobachteten Indifferentiirungen oder Organisationen haben nur ein untergeordnetes Bestehen, jeder einzelne Proceß führt nur zu einem relativen Gleichgewicht oder zu einem relativen Kreislauf, denn das innere Gesetz eines jeden solchen Processes wird immer im unendlichen Ganzen des Weltlaufes von einer noch höheren Sphäre überwältigt. Jeder einzelne Proceß, dessen innere Kräfte zur Organisation stimmen, kann von einem höheren Gleichgewicht durch äußere Einwirkungen zur Ruhe gebracht und zerstört werden, wie z. B. das Leben des Thieres und der Pflanze, welches durch den täglichen Kreislauf seiner Lebensverrichtungen besteht, im Kampfe mit der äußeren Natur sich wachsend bis zur Reife immer fester behauptet, dann aber wieder alternd abnimmt bis zur gänzlichen Auflösung; hier wird die Organisation in dem Fortschritt von der Jugend zum Alter, zum Tode vom Gesetze des Gleichgewichts überwältigt. Eben so giebt es aber auch auf der andern Seite keine Auflösung, die nicht wieder geschieden, keine Scheidung, die nicht wieder vereinigt werden könnte durch neue äußere Einwirkung. Welches ist also das oberste Gesetz des Weltlaufes, dem zuletzt jeder einzelne Proceß erliegt? Ist es Auflösung in Ruhe oder Erneuerung der Bewegung ins Unendliche?

Unsre neuere mathematische Physik hat sich mehr oder weniger unbewußt das Vorurtheil gegeben: in der Natur strebe alles nach dem Gleichgewicht, das Werden sey gleich-

sam ein der Natur aufgezwungener, fremder Zustand, dem sie entgegenkämpfe, um in ewiger Ruhe zu erstarren, und damit wurde das Gesetz des Todes, als Mechanismus der Natur zum obersten angesetzt, wenn gleich schon das anerkannte Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, oder das Gesetz, daß die Summe aller Bewegungen in der Welt weder vermehrt noch vermindert werden könne, das Gegentheil hätte beweisen sollen. Schelling gehört das Verdienst, daß er dagegen unter uns zuerst das höchste Gesetz der Organisation und ihres Lebens anerkannte, und so die Natur in sich selbst lebendig machte.

Wir können hier erstlich mit Leichtigkeit indirekt nachweisen, daß nur unter der Voraussetzung, das Gesetz des Kreislaufes sey das oberste in der Natur, überhaupt eine Geschichte der Welt durch die unendliche Zeit möglich sey; nehmen wir das Gesetz des Gleichgewichtes zum obersten, so erhalten wir immer nur eine endliche Geschichte der Welt. Entweder wir nehmen an, daß vor uralter Zeit einmal das erschaffne oder unerschaffne Chaos in völliger Ruhe einer gleichmäßigen Durchdringung aller seiner Elemente lag, in diese Ruhe trat das ihm fremde bildende Princip, der erste Beweger, und gab den ersten Anfang der Bewegung, diese fing sogleich an sich weiter zu verbreiten, die Geschichte der Welt begann, sie evolvirte sich bis zur wildesten Gährung der Entzweyung aller Elemente, aber damit mußte sie ein Höchstes erreichen, die Bewegung sank wieder, und muß sich endlich zurück in die Ruhe des ersten Gleichgewichts verlieren: oder wir beginnen gleich mit dem Chaos, dem sein gestaltendes Princip ganz beywohnt, mit dem Chaos als einem flüssigen in der höchsten, wildesten Gährung, die aber überwältigt vom Gesetz des Gleichgewichts nur dadurch eine Geschichte der Welt giebt, daß sie

allmählich besänftigter in die todte Ruhe einer festen Krystallisation erstarrt. Auf jeden Fall erhalten wir hier also nur eine endliche Geschichte der Welt. Das Gesetz des Kreislaufes hingegen entspricht dem Ablauf der Begebenheiten durch alle Zeit, indem die Erscheinung der Welt durch alle Zeit und durch allen Raum die Entwickelung des Kreislaufes in der Wechselwirkung von aller materiellen Substanz mit jeder wird; in immer größern Sphären erneuert sich die Geschichte durch die epochenweise Selbstreproduktion jedes Organismus, und geht der eine zu Grunde, so wird er nur von den Wirbeln einer höhern Sphäre mit fortgerissen, bis endlich jeder untergeordnete Kreislauf sich in dem Unendlichen der Wechselwirkung von allem mit jedem verliert, ähnlich dem Uebergang aller elliptischen Kreise über einer Axe in den unendlichen Bogen der Parabel.

Dieser indirekten Nachweisung können wir aber auch einen direkten Beweis an die Seite stellen. Wir fragen: welches ist das höchste Gesetz physischer Processe in der Welt? und wir können die Antwort selbst finden, da wir die Grundkräfte der materiellen Welt kennen, wenn wir nur die Formen ihres Konfliktes untersuchen. Jede mathematische Theorie entsteht durch fortgesetzte Kombination ihrer einfachsten Elemente, und diese enthalten ihre alleinigen Grundgesetze. Alle Veränderungen der materiellen Welt sind daher nur Zusammensetzungen aus dem Verhältniß, welches sich in der Reaktion zweyer Massen nach dem Gesetz ihrer Grundkräfte zeigt. Für zwey solche Massen können wir überhaupt vier Formen ihrer Reaktion denken; Reaktion *aus der Ferne* oder *nur in der Berührung*, und in jedem Fall entweder mit überwiegender Kraft der Anziehung oder der Abstoßung. Hier giebt nun jede ursprüngliche Reaktion aus

der Ferne einen Proceß des Kreislaufes, die in der Berührung hingegen zunächst einen Proceß des Gleichgewichts.

Erstlich bey der Wirkung aus der Ferne wird ein Spiel zwischen der ursprünglichen Anziehung und Elasticität entstehen, sobald beyde Massen entweder in Ruhe oder auch in geradlinichter Annäherung oder Entfernung sich gegen einander bewegen. Hier wird endlich einmal aus der Ferne die ursprüngliche Anziehung den Ausschlag geben, beyde Massen werden mit bestimmter Geschwindigkeit gegen den Mittelpunkt ihrer Gravitation zusammenstürzen und hier zusammenstoßen. Beym Stoße werden beyde gegen einander zusammengedrückt, dadurch wird ihre ursprüngliche Elasticität ins Spiel gesetzt, welche ihre Bewegung im höchsten Grade der Zusammendrückung vernichten wird. Nun aber ihrer Elasticität allein überlassen, werden sie wieder aus einander getrieben, und werden, weil die Ausdehnungskraft im geraden Verhältniß mit der Zusammendrückung steht, wenn sie außer Berührung kommen, mit derselben Geschwindigkeit sich von einander entfernen, mit der sie im Anfangsaugenblick des Stoßes sich einander näherten. Diese entfernende Bewegung wird aber von der Anziehung nach und nach überwunden, sie kommen wieder gegen einander in Ruhe, und der Proceß beginnt von neuem.

Hat aber im Anfangsaugenblick die eine Masse gegen die andere ein Moment zur schrägen geradlinichten Bewegung, so kommt nur die ursprüngliche Anziehung mit dem räumlichen Verhältniß in Beziehung; sehen wir dies in Rücksicht des relativen Raumes an, in welchem die eine Masse ruht, so liegt diese in einem Mittelpunkt der Kräfte, dem die Anziehung im umgekehrten Verhältniß des Quadrates der Entfernung als Centralkraft zukommt, und um welchen die andere also eine krumme Linie der zweyten Ord-

nung beschreibt. Ist nämlich die Anziehung stark genug, um der Entfernung in schräger Linie ein Maximum zu geben, so schlägt die Bewegung in den Kreislauf durch eine Ellipse aus, ist dies aber nicht der Fall, so bleibt es bey einem Ansatz zum Kreislauf ins Unendliche in Parabel oder Hyperbel.

Zweytens Processe in der Berührung erfolgen bey überwiegender Zurückstoßung nach dem mechanischen Verhältniß der Berührungsflächen als bloße Bewegungen nach dem Verhältniß der specifischen Schwere, bey überwiegender Anziehung aber als chemische Auflösungen, die also beyde nach erreichtem Gleichgewicht zur Ruhe kommen. Allein diese Einwirkungen nur in der Berührung stehen immer unter der Bedingung einer früheren Wirkung aus der Ferne, und können sich selbst nur da zeigen, wo entgegengesetzte Wirkungen aus der Ferne sich in relativem Gleichgewichte erhalten. Das Verhältniß der Wirkung aus der Ferne ist also allein das ursprüngliche.

Hiermit haben wir zweyerley festgestellt. Erstlich das bildende Princip der Natur ist ein allgemeines Gesetz der Organisation in ihr, jeder Proceß aus freyer Bewegung führt ein Gesetz seiner Selbstreproduktion bey sich, jede ursprüngliche, selbstständige Organisation (wie z. B. die der astronomischen Bewegungen) ist eine rein dynamische; chemische Organisationen hingegen, wie die an der Oberfläche der Erde, deren Kreislauf durch einen Wechsel von Auflösungen und Ausscheidungen bestimmt wird, haben nur ein abhängiges Bestehen durch eine übergeordnete dynamische Organisation, (daher z. B. die Gewalt, welche die Perioden der Axendrehung und des jährlichen Umlaufs der Erde über jede Lebensbewegung an ihrer Oberfläche haben,) und sind deswegen jedesmal

dem Gesetz einer kontinuirlichen Anregung von außen unterworfen, (deren oberste für die Erde ihre Erleuchtung durch die Sonne ist.)

Zweytens dieses allgemeine Gesetz der Organisation in der Natur, besteht aber nicht durch ein oberstes bildendes Wesen in der Materie als Weltseele, sondern die Grundkräfte der Bewegung werden zu organisirenden Kräften nur durch wechselseitiges Verhältniß im Raum und zum Raum, so daß sich wohl ein mathematischer Beweis für die allgemeine Organisation der Natur führen läßt, dies höchste Gesetz der Einheit in der materiellen Welt (der Form ihrer Gemeinschaft) aber unter die Bedingung der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung fällt. Es hat daher für die Anwendung nur einen regulativen Werth, indem wir ihm gemäß zwar berechtigt sind, durch das Ganze der Natur organisirte Formen zu erwarten, nirgends aber für den einzelnen Fall die Form selbst angeben können. Deswegen erscheint uns das materielle Leben immer als ein freyes Spiel organischer Formen.

§. 141.

Welches ist nun also überhaupt unsre ideale Ansicht der Dinge unter der Idee der Seele?

Allen unsern Ueberzeugungen liegt zu Grunde die materielle Ansicht der Dinge, welche aber nur einen endlichen Werth der menschlichen Ansicht der Dinge hat. Nicht der Substanz in dieser Welt, sondern nur dem Wechsel ihrer Geschichte schließt sich dann die zweyte spirituelle Ansicht des innern Lebendigen an. Nach bloßen Analogien, wie dem eignen innern Leben unsrer Vernunft die Form ihrer

Organisation entspricht, bilden wir uns eine geistige Weltansicht von der Natur, welche von der Anerkennung fremder Vernunft in der menschlichen Gesellschaft als ihrem hellsten Punkte ausläuft, von da aus aber in immer mehr und mehr unbestimmten Beziehungen sich über die ganze Natur verbreitet, so weit wir die Bewegung organischer Formen in ihr finden, so daß wir in eben dem Verhältniß das höchste Gesetz unsers innern Lebens, das Gesetz des Zweckes auch in der Natur wieder erkennen wollen.

Diese geistige Weltansicht legt sich dann der Idee näher an, und wird dadurch für uns zur Erkenntniß einer intelligibeln Welt und ihrer höheren Ordnung der Dinge, indem wir für das ewige Wesen der Dinge die Selbstständigkeit der Intelligenz glauben, die Gesellschaft der Menschen unter geistige Gesetze der Tugend und des Rechtes vereinigt achten, und das Gesetz des Zweckes als das höchste im Daseyn der Dinge glauben, dem sich deshalb auch die Natur in ihren Organisationen durch das Gesetz ihrer Erhabenheit und der Schönheit im freyen Spiel ihrer Formen unterwirft.

Wir thun hiermit tiefe Blicke in das Innerste der Organisation unsrer Ueberzeugungen. Was uns im Leben als leichtes Spiel anschaulicher Formen entgegen kommt, wird doch zum Gegenstand des reinsten Wohlgefallens in seiner geheimnißvollen Schönheit. Hier sehen wir, wie dieser Uebergang und diese Vereinigung in dem tiefsten Innern unsers Geistes gegründet ist, jenen bloß materiellen Formen entspricht das innere Leben, und in diesem faßt die Idee das ewige Wesen der Dinge selbst.

Alle theoretische äußere Physik geht in ihren Erklärungen von dem Vorhandenseyn der Masse oder der materiellen Substanz aus, dieses Gebiet der Theorie ist aber dasjenige,

welches für die ideale Ansicht gar keine Bedeutung behält. Im Verhältniß zum innern Lebendigen erkennen wir hingegen die Materie in Wärme, Licht, Schall u. s. w. nicht als Masse, sondern aus den Formen physischer Processe, aus den Formen des Konfliktes der Masse nach Gestalt, Bewegung, Wechsel der Gestalten, Geschichte und Werden überhaupt; dem allen legt sich dann das Gesetz der Schönheit an, und so weit geht die ideale Deutung unsers Wissens.

Fünftes Kapitel.

Von der Idee der Freyheit.

§. 142.

Die Idee der Welt findet nur in dem Verhältniß der Erscheinung zur intelligibeln Welt des Seyns an sich, nur durch das Verhältniß der niedern Weltordnung zur höhern eine haltbare Anwendung, denn in der Natur widerspricht die Unvollendbarkeit aller Größenzusammensetzung selbst der Idee eines Weltganzen. Die einzige kosmologische Idee ist daher die Unabhängigkeit des ewigen Seyns von der Natur, welche wir Freyheit nennen.

Die Idee der Seele giebt uns in der Intelligenz die Substanz der intelligibeln Welt, die Idee der Freyheit muß uns hingegen die Ursach, die Kraft derselben absolut bestimmen, durch welche in ihr eine Gemeinschaft der Intelligenzen möglich wird. Nun ist das äußere Kausalverhältniß vernünftiger Wesen für uns als willkührliches Handeln bestimmt; die Kraft der intelligibeln Welt, wodurch ihre Gemeinschaft entsteht, wird also der vernünftige Wille und ihre ideale Bestimmung die Freyheit des Willens. Wir werden aus den bisherigen Prämissen unsre Lehre von der Freyheit leicht entwickeln können.

Freyheit steht der Natur entgegen, sie ist die Idee einer Existenz, für welche die Schranken der Naturnothwendigkeit aufgehoben sind, besonders also auch die nothwendige Verkettung der Begebenheiten in der Zeit. Freyheit ist

also möglich und wird nothwendig gedacht, sobald wir den Unterschied zwischen Erscheinung und dem Seyn an sich gefaßt haben. Die Verkettung der Begebenheiten in der Zeit, und die ganze Naturnothwendigkeit sind uns für das ewige Seyn der Dinge nur etwas Zufälliges, indem es nicht zu ihrem Seyn selbst, sondern nur zu unsrer Vorstellungsweise desselben gehört. Für das Seyn an sich ist gar keine Zeit, es ist also ein schlechthin freyes Seyn. Nun glauben wir an die Ewigkeit unsers eignen Wesens als einer Intelligenz, und setzen also den Willen der Intelligenz nur für unsre beschränkte Ansicht der Dinge unter das Gesetz der Natur, an sich aber nothwendig in die ewige Ordnung der Dinge, in welcher er an ihrem freyen Seyn Antheil nehmen muß.

§. 143.

Die Idee der Freyheit wird in zwey Fällen angewendet, einmal in der Nachfrage nach dem Grund im Seyn der Dinge überhaupt in Rücksicht der Erschaffung der Welt, und zweytens bey der Untersuchung, wie ich mir meine Handlungen zuzurechnen im Stande bin, die doch nach der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur erfolgen. In beyden Verhältnissen ist die Anwendung der Idee vielfach mißverstanden worden, indem man sie in die Natur oder in die Zeit selbst eintreten ließ, was unvermeidlich widersprechend ausfällt. Die erste Ansicht giebt dann die Idee der Erschaffung der Welt in der Zeit durch eine freye schaffende Kraft, oder die Idee wunderthätiger Eingriffe der schaffenden Kraft mitten in den einzelnen Ablauf der Begebenheiten. Beydes mit Widerspruch. Die Schöpfung der Natur ist ein ganz müßiger Begriff, denn die Vergangen-

heit hat keine andere Realität, als die Rückerinnerung an sie in der Gegenwart, diese Rückerinnerung leitet aber den Faden der Geschichte über jeden willkührlichen Anfang in derselben Reihe immer noch rückwärts, indem die Entwickelung jedes Zustandes der Natur aus dem vorhergehenden begreiflich wird, die Geschichte evolvirt sich selbst rückwärts über jeden angeblichen Anfangspunkt. Zweytens wunderthätige Einwirkungen der schaffenden Kraft in dem Ablauf der Geschichte selbst sind den Knoten zu vergleichen, den der Weber in seinen Zettel knüpft, weil ihm der Faden gerissen ist, welches sich für den Schöpfer wenig schickt. Allein noch mehr jene Gesetze der Naturnothwendigkeit werden nicht uns von der Natur vorgeschrieben, sondern unsre Vernunft schreibt sie einer Welt vor, die für sie soll Erscheinung werden können, für unsre Vernunft also kann der Faden nie reißen, die Natur mag seyn, welche sie will für den Sinn, uns muß sie immer unter jene Gesetze passen. Dieser ganze Gebrauch der Idee ist fehlerhaft; die Beziehung der Freyheit auf die Natur findet sich nur in der Beziehung der intelligibeln Welt überhaupt auf die sensible. Das Ansich der ewigen Ordnung der Dinge liegt im Allgemeinen der ganzen unverletzten Reihe der Begebenheiten in der Zeit zu Grunde, und erscheint uns durch diese. Wollen wir es nach seinem freyen Wesen erkennen, so müssen wir nur die Schranken unsrer subjektiven Ansicht verneint denken, das Freye schwebt nicht als Schöpfer über der Natur, sondern es liegt als das allein wahre Seyn ihr zu Grunde.

§. 144.

Das andere war die Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens. Die Schwierigkeit ist hier die: Ich selbst

falle durch Geburt und Erziehung ganz in die Geschichte, ich bin selbst nur Erzeugniß der Natur, ich bin, so wie ich in der Natur erscheine, nothwendig durch die veranlassenden Ursachen in Geburt, Lage und Erziehung, welche mich überhaupt in der Erscheinung aufgeführt haben. Dessenungeachtet mache ich aber doch im Gewissen Ansprüche an mich, worin ich mir meine Handlungen als gut oder böse anrechne, und mir in Tugend und Recht nothwendige Vorschriften für meine Handlungen gebe, als ob es von mir abhienge, was ich thun oder lassen will, und ich beurtheile jede einzelne meiner Handlungen gemeinhin immer so, als ob es in meiner freyen Wahl stehe, ob ich sie auch hätte lassen können. Wir lösen diese Schwierigkeit so. Wenn wir die Beschaffenheit unsers Willens in Rücksicht seiner Tugend den Charakter desselben nennen, so können wir ihm erstlich einen empirischen Charakter zuschreiben, welcher in die innere Natur fällt, und mit ihr in die Geschichte und in die Zeit. Dieser empirische Charakter ist aber nur die Erscheinung eines intelligibeln Charakters, welcher im Seyn der Dinge an sich und nach der ewigen Ordnung der Dinge ihm zu Grunde liegt, und sein wahres Seyn enthält. Dieser intelligible Charakter fällt dann in die Welt der Freyheit, und durch ihn beurtheile ich meinen Willen als frey. Ich kann ihn dann auch als freye Ursach auf die ganze Erscheinung meines empirischen Charakters, d. h., auf die ganze Geschichte meines Lebens beziehen, und mich hier in jeder einzelnen meiner Entschließungen als frey beurtheilen. Diese Beziehung meiner Freyheit auf meine Handlungen findet aber nicht eigentlich auf die abgebrochnen einzelnen Thaten in der Wahl statt, sondern auf jede einzelne nur durch den Zusammenhang des Ganzen. Nach demselben Grundgesetz des Willens, nach dem ich gestern handelte,

werde ich nothwendig auch heute und mein ganzes Leben hindurch handeln, aber dieses Grundgesetz selbst ist das frey angenommene Princip meines Charakters. Die Freyheit des intelligibeln Charakters bezieht sich auf den ganzen Zusammenhang der willkührlichen Handlungen meines Lebens, in denen mein empirischer Charakter erscheint, und dadurch beurtheile ich mich auch als freyen Urheber jeder einzelnen meiner Thaten. Wenn z. B. jemand sagt: was kann ich dazu, daß ich durch Geburt und Erziehung gerade zu einem solchen Menschen geworden bin, so ist die Antwort darauf: wärst du nicht in deinem intelligibeln Charakter der Anlage nach ein solcher Mensch, so hättest du nie in einem solchen Leben zur Erscheinung werden können. Die nothwendige Verkettung der Begebenheiten in der Natur, welche dich in der Natur aufführt, gehört nur zu der Form, wie du dir deiner Thaten bewußt wirst, die Thaten aber selbst sind freye Thaten deines intelligibeln Charakters.

Die Ueberzeugung von der Freyheit unsers Willens wohnt der Vernunft unmittelbar aus dem Princip des spekulativen Glaubens mit dem Bewußtseyn der Ewigkeit unsers Wesens bey, als der zweyte Grundsatz aus der Idee, in welchem wir die Kraft der intelligibeln Welt absolut denken. Wie diese Ueberzeugung sich aber im Leben äußert, dies werden wir uns deutlich machen, wenn wir die Ansprüche des Gesetzes für das Wollen aus reiner Vernunft mit dem Gesetze der Natur überhaupt vergleichen. Aller Widerstreit der Idee und der Natur entspringt aus der Unvollendbarkeit der Größe, an dieser werden wir auch den einfachsten Ausdruck finden, um den Charakter der Freyheit an unserm Willen nachzuweisen.

Der Wille faßt innerlich Entschließungen, und handelt dem gemäß, wie er sich entschlossen hat. Um seinen

Entschluß aber zu bestimmen, wirkt von einer Seite das Gebot der Pflicht aus reiner Vernunft, z. B. mein Versprechen zu erfüllen, von der andern Seite aber oft die sinnlich bestimmte Neigung, welche ihrem Interesse gemäß mich verleitet, der Pflicht zuwider zu handeln. Nun setze ich aber in der Anforderung meines Gewissens voraus, es sey mir möglich, immer der nothwendigen Forderung dessen, was ich thun soll, treu zu bleiben, so stark auch der Antrieb der Neigung dagegen wird. Ich nehme im Gewissen an, daß jene Antriebe, so stark sie auch seyn mögen, meinen Willen immer nur afficiren aber nicht beugen oder bestimmen können, wenn ich ihnen nicht frey nachgebe. Hier ist nun für den Entschluß meine Tugend, d. h., die Stärke meiner guten Gesinnung, im Kampfe mit der Neigung, und ich behaupte vor dem Gewissen, daß mein freyer Wille seine Tugend nie gezwungen überwinden lasse, sondern nur durch seine freye Entschließung, denn sonst könnte ich mir das Gegentheil nicht zurechnen, indem ich durch die äußere Natur bezwungen wäre. Eine solche Anforderung an den Willen aber widerspricht den Naturgesetzen, und eine solche Tugend ist in der Natur nicht möglich. Die Tugend des Menschen ist eine innere Kraft der Gesinnung, welche in Rücksicht des Entschlusses mit den von außen im Gemüthe erregten Neigungen in Widerstreit kommen kann. In der Natur wird aber mein Entschluß immer durch den stärksten Antrieb bestimmt werden. Jeder Kraft in der Natur kommt ein bestimmter Grad zu, der kleiner oder größer gedacht werden kann ohne Ende, so daß über jeder gegebenen noch so großen Kraft immer eine noch größere möglich ist. Also kommt der Tugend eines Menschen jederzeit ein bestimmter Grad ihrer Kraft zu, um zum Entschluß zu wirken, über diesen muß jedesmal ein noch größerer Grad

möglich seyn, der ihn in diesem Konflikt überwinden würde, und somit ist für jede menschliche Tugend in der Natur ein Grad des sinnlichen Antriebes möglich, dem sie unterliegen müßte. In der Natur ist daher die Eigenschaft des Willens, von keinem äußern Eindruck, so stark er auch wirken mag, sich bestimmen zu lassen, unmöglich, jede Tugend in der Natur ist nur eine überwindliche endliche Tugend. Hingegen jene vorausgesetzte Eigenschaft des Willens, sich vom Sinne wohl afficiren aber nicht bestimmen zu lassen, würde eine unendliche Kraft des Widerstandes fordern, welche dem Gesetze der Größe in der Natur widerspricht. Ein Wille folglich, welcher nie das Gebot verletzen kann, ein heiliger Wille, könnte in der Natur gar nicht erscheinen, denn er müßte mit unendlicher Kraft in ihr auftreten, nur einem unheiligen, menschlichen Willen kann es vorkommen, daß er sich selbst zur Erscheinung wird, indem seine unvollkommne Tugend als eine endliche Kraft allein in die Natur einpaßt. Aber auch dieser endliche Wille nimmt im Gewissen an, daß jeder Antrieb, so stark er auch seyn mag, ihn nur afficiren, aber nie zur Handlung bestimmen könne, sondern daß jede solche Bestimmung eine innere Selbstbestimmung sey, in dieser Voraussetzung spricht das Gewissen also den Glauben an die eigne Freyheit aus, erhebt das eigne Daseyn über die Schranken der Natur, kann aber dann die Unvollkommenheit der menschlichen Tugend sich gegen die Unendlichkeit seines intelligibeln Charakters nur durch das Bewußtseyn eines ursprünglichen Hanges zum Bösen ergänzen.

§. 145.

Um dieser Lehre mehr Deutlichkeit zu geben, müssen wir sie von den gewöhnlichen Verwechselungen zu befreyen suchen. Freyheit setzt Willkührlichkeit, Zufälligkeit und Selbstständigkeit voraus, darf aber mit keinem von diesen verwechselt werden, wir müssen die Unterschiede genau bestimmen.

Die erste Verwechselung ist die zwischen Verhältnissen der innern Natur und Verhältnissen der ewigen Ordnung der Dinge. Ich soll mein Versprechen halten, ich soll den andern achten, ich soll meine Ehre verwahren, ohne daß ich dies gerade immer thun müßte. Etwas müssen, ist die Naturnothwendigkeit meiner Handlung, etwas sollen, ist die praktische Nothwendigkeit derselben, in welcher etwas von mir mit Nothwendigkeit gefordert wird, ohne daß es nach Naturgesetzen als Müssen nothwendig erfolgt, vielmehr so, daß in der Natur sehr häufig das Gegentheil erfolgt. Diese Anforderung des Sollens geschieht an meinen Willen, sie setzt aber nicht bloß voraus, daß ich Willen habe, oder willkührlich handeln kann, sondern sie nimmt noch dazu in diesem Willen eine Eigenschaft an, welche in der Natur nicht gedacht werden kann, sondern dem Gesetz der Natur widerspricht, denn in der Natur geschieht nur, was geschehen muß, wird meinem Willen daher das Sollen zugemuthet, so geht diese Anforderung über die Schranken der Natur hinaus. Mein Wille ist nun der innere Bestimmungsgrund, durch den ich in der innern Natur handle, durch ihn kommt mein inneres Leben mit dem äußeren in Konflikt, seine Möglichkeit fordert ein eignes Gesetz, wodurch die innere Natur besteht, nach welchem das willkührliche Handeln von bloßen Verhältnissen der äußern Natur

unterschieden wird, und diesem gemäß setzen wir in der Willkühr schon eine sogenannte psychologische oder juridische Freyheit voraus, innere Bestimmungsgründe zur Handlung zu haben, welche aber von der metaphysischen Freyheit der Idee ganz verschieden ist, indem durch letztere die Willkühr nicht konstituirt, sondern eine Art derselben freye Willkühr von thierischer Willkühr unterschieden wird.

Wenn z. B. der Richter eine gesetzwidrige That zur Bestrafung zurechnet, so hat er nicht zu fragen, in welcher Absicht ich die That gethan habe, sondern nur, ob ich sie gethan habe. Ich muß zu einer Handlung nicht gezwungen gewesen seyn, es muß meine absichtliche, d. h. freye That gewesen seyn, wenn sie mir zugerechnet werden kann, denn widrigenfalls bin ich es eigentlich gar nicht, der gehandelt hat, sondern ein andrer oder die Natur durch mich. Meine That ist nicht geradezu, was durch meinen Körper, sondern, was durch meinen Willen geschieht. Wenn jemand unglücklich fällt und dadurch einen andern beschädigt, so kann, was durch seinen Körper geschieht, ihm doch nicht zugerechnet werden; wenn hingegen ein Erzieher sein pflegbefohlnes Kind wissentlich mit einem geladenen Gewehr allein läßt, und das Kind damit Schaden anrichtet, so wird die fremde That ihm doch als Vernachlässigung zugerechnet werden. Das, was ich thue, wird also immer durch den Gegensatz der innern lebendigen Natur gegen die äußere Natur berechnet, eine Handlung, welche nur nach Gesetzen der äußern Natur erfolgt, ist für mich eine erzwungene Handlung, hingegen bin ich in allen meinen willkührlichen Handlungen frey, indem ich sie durch mein inneres Leben hervorbringe. Wenn wir also von psychologischer oder juridischer Freyheit sprechen, so setzen wir

hier nicht Freyheit und Natur, Endliches und Ewiges sich einander entgegen, sondern wir bleiben ganz in der Natur, und unterscheiden nur die Gesetze der Wirksamkeit der innern und äußern Natur. Diesen Begriff zu rechtfertigen hat also gar keine Schwierigkeit, es wird darin nur behauptet, daß ich aus innern Bestimmungsgründen zu handeln fähig bin, das Aeußere mag dann auch immer seinen Einfluß dabey haben, genug wenn mein Wille nur mit in der Reihe der Ursachen einer Handlung steht, mag er das Geleitete oder Leitende seyn. Ich handle nach den äußern Umständen, die mir gegeben sind, aber genug, daß ich mit Willen handelte, so bin ich darin immer psychologisch frey. Freyheit in der Idee hingegen war ein ganz anderes Ding, sie setzte die Willkühr voraus, ging aber mit ihrer Forderung viel weiter, indem sie behauptet, äußere Umstände können meinen Willen wohl afficiren, aber seine unendliche Kraft nie bestimmen, sie fordert also nicht nur eine lebendige Kraft des Willens in innerer Natur, sondern noch Unendlichkeit dieser Kraft jenseit aller Natur in dem ewigen Wesen der Dinge.

Durch diese Verwechselung wird gemeinhin die Sphäre der Freyheit in unserm Geiste viel zu groß angenommen. Man unterscheidet ein Gebiet der Freyheit und ein Gebiet der Nothwendigkeit im menschlichen Geist, schreibt die Sinnlichkeit und die Affektion des Gemüthes von außen der Naturnothwendigkeit zu, nennt hingegen alle willkührlichen Thätigkeiten im Handeln, Denken, in der Reflexion schon zum Gebiet der Freyheit. Dies vernichtet dann durchaus alle innere Naturlehre, und läßt nirgends zu einer sichern Gränzscheidung des Gebietes der Idee vom Gebiete der Natur gelangen. Hierin liegt der subjektive Fehler in Jakobi's, so wie in Fichte's Theorie der Freyheit. Man meynt dann

mit willkührlicher innerer Thätigkeit, mit dem Bewußtseyn schon ins Gebiet der Ideen zu treten, und jede Willkührlichkeit in Gedanke, Dichtung und Charakter wird widerrechtlich der Naturerklärung entzogen als Freyheitsäußerung. In der That aber erfolgt alles dies so gut nach einem erklärlichen innern Mechanismus, als ich nach einem äußern meine Muskeln bewege. Die Idee der Freyheit in ihrem Gegensatz gegen die Natur zeigt ihre Ansprüche nicht darin, daß sie dem Menschen Charakter geben will, sondern darin, daß sie seinen empirischen Charakter durch das ewige Wesen seines intelligibeln Charakters zu deuten unternimmt.

Zweytens die Verwechselung zwischen Freyheit und Zufälligkeit trifft näher die Idee der Freyheit selbst. Zufälligkeit steht der Nothwendigkeit gegenüber, und der Fehler liegt darin, daß man Freyheit nicht der Natur, sondern der Nothwendigkeit entgegen stellt, mit der sie doch in der That gar nicht streitet. Diese Verwechselung entsteht, weil sich wol leicht ergiebt, daß für Pflicht und Gewissen Freyheit unvermeidlich vorausgesetzt werde, schwerer aber zu zeigen ist, worin hier die Forderung der Freyheit eigentlich bestehe. Die Sache stellt sich zunächst so dar. Es wird jemand eine Handlung, z. B. daß er sein Wort gebrochen, als unrecht zugerechnet, so setzt man damit voraus, daß er sein Wort eben sowohl habe halten als brechen können, denn wenn sich eine äußere Unmöglichkeit aufweist, so wird dies ihn entschuldigen. Es wird also angenommen, der Entschluß, sein Wort zu halten, den er nicht hatte, sey ihm gleich möglich gewesen als der Entschluß, sein Wort zu brechen, den er hatte. Nun ist dieser Entschluß seine Handlung, folglich seine Wirkung, man setzt also voraus, daß hier, obschon die Ursach gegeben ist, dennoch die Wirkung etwas Zufälliges sey. Eine freye Handlung also muß sich, un-

geachtet sie in der Natur mit Nothwendigkeit erfolgt, in irgend einer Rücksicht doch als zufällig beurtheilen lassen. Zwar ließe sich noch sagen, so wie der Mensch ist, ist auch nothwendig seine Handlung. Im genannten Falle war es nicht zufällig, ob der Mensch sein Wort brechen würde oder nicht, sondern wäre er ein rechtlicher Mensch, so hätte er Wort gehalten, das ist er nicht, so hält er auch nicht Wort. Aber damit wäre jene Zufälligkeit nicht aufgehoben, sondern nur zurückgeschoben, denn hier setzen wir doch voraus, damit die Zurechnung statt finde, ihm sey es gleich möglich gewesen, ein rechtlicher Mensch zu seyn als das Gegentheil, folglich nehmen wir immer seine in der Natur nothwendige Beschaffenheit zum Behuf der Freyheit als etwas in anderer Rücksicht Zufälliges an. Diese Reflexion ist allerdings richtig, aber sie trifft nur eine Nebenbestimmung der Freyheit, wie sich schon daraus abnehmen läßt, daß diese Zufälligkeit sich nur bey der bösen That zeigt, nicht aber so unmittelbar bey der guten. Der schlechthin gute, d. h. der heilige Wille würde nach einem nothwendigen Gesetze durchaus thun, was er thun soll, ganz ohne jene zufällige Bestimmung dessen, welcher bald mit dem Gesetz ist, bald wider dasselbe. Jene Zufälligkeit nämlich gehört nur dem Vermögen der Wahl, und in höherer Bedeutung dem Vermögen der freyen Wahl. Die Wahl zu haben zwischen mehreren gleich möglichen Handlungen, setzt immer ein Verhältniß der Zufälligkeit voraus, doch zunächst so, daß dies in der Natur wohl bestehen kann. Die Wahl nämlich gehört nur dem endlichen Willen, wiefern er als erregbare Kraft bestimmt ist, wo durch sein eignes inneres Gesetz die anregenden Momente selbst noch nicht mit gegeben sind, es ist hier also für sein eignes Wesen subjektiv zufällig, wenn schon für die äußere Natur nothwendig bestimmt, welche einzelnen Anre-

gungen ihn gerade treffen, und welche darunter den Ausschlag geben werden im wählenden Entschluß. Hier wird indeß in der Natur jedesmal die stärkste Anregung siegen, wogegen wir weiter behaupten, für die freye Wahl sey auch dies noch zufällig, und nur der Wille selbst aus seinem innern Gesetz entscheide. Diese geforderte Zufälligkeit in der freyen Wahl durchbricht nun allerdings das Gesetz der Naturnothwendigkeit und erhebt sich über die Natur. Wenn also ein freyer Wille demungeachtet in der Natur erscheint, und sein intelligibler Charakter sich durch einen empirischen ausdrückt, so fordert sein intelligibler Charakter allerdings eine Zufälligkeit der Wahl, welche in der Natur ein Widerspruch wäre. Allein eben für die Natur und in der Natur wird nicht verlangt Nothwendigkeit und Zufälligkeit zu vereinigen, sondern gerade im Gegensatz gegen die Natur.

Freyheit überhaupt besteht nicht in der Freyheit der Wahl, sondern freye Wahl ist nur der Ausdruck der Freyheit für den endlichen, unheiligen Willen, dessen Wesen ihm selbst nur in einer Natur zur Erscheinung wird, wogegen der heilige Wille über alle Wahl und über alle Natur in seiner Freyheit erhoben gedacht werden muß. Es muß gedacht werden können, daß eine in der Natur nothwendige Handlung in anderer Rücksicht nur zufällig bestimmt sey, sonst wäre die Freyheit des menschlichen Willens undenkbar, aber die Freyheit selbst ist nicht diese Gesetzlosigkeit und Zufälligkeit, sondern sie wird in der Aufhebung der Naturnothwendigkeit gerade erst Bedingung einer absoluten Nothwendigkeit des Ewigen. Unsre Handelweise in der Natur muß als zufällig angesehen werden können zum Behufe der Freyheit, dies geschieht aber nicht dadurch, daß wir ihr Freyheit als Zufälligkeit beygeben, sondern dadurch, daß wir ihre Nothwendigkeit selbst, daß wir die Naturnothwendig-

keit nur als Zufälligkeit bestimmen. Die Naturnothwendigkeit ist nicht eine absolute Nothwendigkeit des Seyns der Dinge selbst, sondern eine bloße Form der Erscheinung, zwar unvermeidlich für die Fassungskraft der endlichen Vernunft, aber für das wahre Wesen der Dinge gerade das schlechthin Zufällige.

Das dritte war das Verhältniß der Freyheit zur Selbstständigkeit. Freyheit ist Unabhängigkeit von der Natur und ihrem Gesetze der Größe. Dieses aber zeigt sich in der Unendlichkeit des Weltganzen durch Zeit und Raum, erstlich nach der Bestimmung des Gegenstandes durch synthetische Einheit, durch die Formen der physischen Verknüpfung des Daseyns der Dinge, und zweytens in der Unendlichkeit und Zufälligkeit der Sphäre unter jedem Begriff, nach der Bestimmung des Gegenstandes durch analytische Einheit, durch die Formen der metaphysischen Verknüpfung. Da ist nun nach der Regel der physischen Verknüpfung die Abhängigkeit eines Dinges dadurch bestimmt, daß es entweder nur als Prädikat eines andern existirt, und keine Substanz in sich selbst hat, oder daß wenigstens seine Zustände nur als Wirkungen der andern Theile in demselben dynamischen Ganzen bestehen, wo dann in der Wechselwirkung der Natur jedes Wesen wenigstens der zweyten Abhängigkeit unterliegt. Wir haben nun für die Idee unser eignes geistiges Wesen von diesen beyden Abhängigkeiten befreyt, erstlich indem wir an den bloß endlichen Werth der materiellen Substanz, und dagegen an die intelligible Substantialität der Seele glauben, wodurch also ihr Daseyn als selbstständige Substanz vorausgesetzt wird; zweytens indem wir glauben, der freye Wille könne in der unendlichen Kraft seiner Willkühr vom Sinne wohl afficirt aber nicht überwunden wer-

den, wodurch also seine Dependenz in der Wechselwirkung aufgehoben gedacht wird.

Hier hat dann schon die einseitige Verfolgung dieser oder jener Selbstständigkeit falsche Theorien der Freyheit hervorgebracht, was aber das Wichtigste ist, wir selbst haben damit die Unabhängigkeit nach metaphysischer Verknüpfung, die Unabhängigkeit des einzelnen Wesens von allgemeinen und nothwendigen Gesetzen oder vom Schicksal, unter dem es steht, noch nicht berücksichtigt. Es gelingt mit unsrer negativen idealen Ansicht der Dinge ganz gut, so lang wir unsre Ideen nur jenen Formen der physischen Verknüpfung entgegensetzen, indem wir so bey dem freyen Willen der Intelligenz noch positiven Gehalt in der Idee übrig behalten. Wir denken uns so die menschliche Gesellschaft zu einer intelligibeln Welt unter einer höhern Ordnung der Dinge nach Gesetzen der Gemeinschaft freywollender Wesen vereinigt, und bilden uns eine Gesetzgebung der Tugend und des Rechtes aus. Wenn wir uns dann aber zuversichtlich dieser Vorstellungsart überlassen, und nun das Verhältniß des Einzelnen zur ewigen Ordnung der Dinge betrachten, so werden wir auf einmal gewahr, daß sich an dieser die Freyheit wieder eben so vernichtet, wie vorhin an der Natur. Wir haben uns nämlich diese ewige Ordnung der Dinge wieder nach Analogie eines Naturganzen als eine Welt unter allgemeinen Gesetzen gedacht, wo also eben so wohl das Daseyn des Einzelnen gegen die Abhängigkeit aus der metaphysischen Verknüpfung der Dinge seine Selbstständigkeit verliert. Das Sollen der Natur wird zu einem intelligibeln Müssen in der ewigen Ordnung der Dinge. Wir setzen im Glauben eine Regel des Endzwecks im Daseyn der Dinge als Gesetz ihrer ewigen Ordnung vor-

aus, der jedes einzelne unterworfen ist, was haben wir damit anders gethan, als an die Stelle des empirischen Fatalismus in der Natur einen intelligibeln Fatalismus des Ewigen gesetzt, dessen Allgewalt wieder jedes einzelne Daseyn erliegt? Oder wollen wir auch diesem intelligibeln Schicksal noch die Gottheit überordnen, es selbst nur als Willen der Gottheit anerkennen, so kehrt dieselbe Schwierigkeit wieder, indem wir die eigne Selbstständigkeit retten wollen gegen unser Seyn in, durch oder mit Gott. Wie sollen wir nun diese Schwierigkeit lösen? Durch das Recht der menschlichen Unwissenheit, durch die einzig negative Bestimmung der Idee! Die Form der metaphysischen Verknüpfung oder der Unterordnung des Daseyns unter Gesetze ist die letzte, ohne die uns gar nichts bey der Welt zu denken übrig bliebe, wollen wir also auch von dieser analytischen Beschränkung unsre ideale Ansicht der Dinge befreyen, so bleibt uns nun nichts, als die bloße Idee ihres absoluten Verhältnisses übrig, und bey der Freyheit nichts mehr zu denken, als Unabhängigkeit des absolut Nothwendigen von allen Formen der Natur überhaupt. Will also jemand gegen unsre Vorstellung von der ewigen Ordnung der Dinge Einwendungen machen, als ob sie der Freyheit widerspreche, so werden wir seine Einwendungen vollkommen billigen, ihm aber antworten, daß nur der negative Antheil der Idee gelte, und hier die Idee des von der Natur Unabhängigen von allem Widerspruch befreyt, die Idee des ewigen Wesens der Dinge selbst sey, wenn gleich wir immer noch einen Theil der bloßen Naturverhältnisse in unsern Vorstellungen behalten, sobald wir für die Ahndung das Ewige im Endlichen anzuerkennen suchen.

Sobald wir die Voraussetzung der Freyheit des Willens nicht nur negativ zur absoluten Bestimmung unsers Wesens anwenden, sondern irgend positiv eine Erklärung auch nur für Verhältnisse der intelligibeln Weltordnung durch sie versuchen, so muß sich unvermeidlich der Widerspruch unsrer individuellen Selbstständigkeit mit der Totalität des Weltganzen zeigen, der uns warnen wird, von jedem positiven Gebrauche der Ideen abzusehen, und darin unsre unvermeidliche Unwissenheit anzuerkennen.

Sechstes Kapitel.

Von der Idee der Gottheit.

§. 146.

Unsre ideale Ansicht der Dinge kann sich nur stufenweise ausbilden an dem gegebenen Endlichen der Erscheinung, denn da ihr nur negative Formen zu Gebote stehen, gewinnt sie nur durch allmählige Vorstellung von der Aufhebung der subjektiven Schranken in der menschlichen Ansicht der Dinge eine bestimmte Gestalt.

So bilden wir uns zuerst eine über Zeit und Raum erhobene intelligible Welt, deren ewige Realität uns nur durch die Sinnenwelt erscheint. Wir vergleichen mit dieser Idee das Endliche der Natur, und alsdann verschwindet uns dem wahren Seyn nach die Materie zum Nichts, hingegen die Ansicht der Welt nach den Gesetzen der innern Erfahrung wird uns durch die ewigen Ideen belebt. Indem wir unser eignes Daseyn als ewig glauben und uns als ewige Intelligenz anerkennen, so wird uns die ganze Erscheinungsweise der Dinge nach Verhältnissen der innern Natur zu einem Eigenthum der höhern Ordnung der Dinge. Wir erkennen, wie uns selbst, so auch jeden andern Menschen als Intelligenz an, und so kommt es, daß wir die Gesellschaft der Menschen nach den Gesetzen der ewigen Ordnung der Dinge beurtheilen müssen, indem wir sie nicht nur als Erscheinung, sondern als zur intelligibeln Welt wirklich gehörig ansehen. Allein diese vernünftige Gemein-

schaft der Menschen unter den Gesetzen der Pflicht und des Rechtes ist nur der Gipfel dieser Vorstellungsart, nach Verhältnissen der innern Natur, indem wir die Geschichte der Menschheit nach den Ideen der Wissenschaft, der Kunst und des Rechtes beurtheilen; aber die nämliche Vorstellungsweise verbreitet sich allmählich auch über die ganze äußere Natur, wir realisiren uns auf ähnliche Art durch die ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen eben diese höhere Ordnung der Dinge in allem, was in der Natur uns lebendig anspricht, denn wir erkennen nach derselben Analogie das Lebendige durch alle Formen der Organisation, durch Farbe, Klang und Duft, und beurtheilen so die Natur nach ganz andern Gesetzen, als denen des todten Spiels der Bewegungen, nach Gesetzen, welche nur eine ideale Bedeutung haben.

Mit alle diesem zusammengenommen beziehen wir also eigentlich die Erscheinung der Natur auf die ewigen Ideen, und jene Weise, die Welt der Ideen als intelligible Welt vernünftiger Wesen in ihrer Gemeinschaft auszusprechen, ist immer nur noch ein theilweiser, unvollständiger Ausspruch der Idee, denn einmal geht die Beziehung der Erscheinung auf das Seyn an sich nach Verhältnissen der innern Erfahrung noch über jene Vorstellung hinaus, indem wir nicht nur das Vernünftige, sondern in unzählichen Abstuffungen alles Lebendige und jedes Schöne überhaupt auf die Idee beziehen; auf der andern Seite aber bleibt in unsrer Vorstellung von der intelligibeln Welt immer noch ein Theil unsrer sinnlichen Beschränkungen stehen, indem wir in ihr die Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen weder für die physische noch metaphysische Verknüpfung im Daseyn der Dinge vollständig aufgehoben denken. Einmal nämlich ist in dem Verhältniß von Intelligenz zu Intelligenz das ma-

thematische Verhältniß der Zusammensetzung des Mannigfaltigen, welches für die ewige Realität nichts ist, doch noch beybehalten. Diese Welt wird ebenfalls zu keinem absoluten Ganzen, indem die Mannigfaltigkeit der Intelligenzen sich nicht beschränkt, sondern nach Analogie eines neben einander Seyns im Raume über alle Gränzen weiter fortläuft. Dabey wird die weitere Anwendung gleich chimärisch oder zur Spielerey der Phantasie, sobald wir unter jener Ordnung der Dinge nicht nur die Gemeinschaft der Menschen auf der Erde denken, sondern das Gesetz auf gleiche Weise über alles Leben in der Natur ausdehnen wollen. Zweytens die Idee der ewigen Ordnung der Dinge in den Pflichtgeboten selbst giebt die Einheit der intelligibeln Welt nur in Gesetzen der Wechselwirkung an, welche für sich in abstrakten Formen erscheinen, leere Gesetze sind, die kein Daseyn enthalten, wenn nicht anderweit, nach einem für sie nur zufälligen Verhältniß ein Daseyn gegeben wird, welches unter ihnen steht. Das Sollen gilt freylich als nothwendiges Gesetz für allen freyen vernünftigen Willen, der in der Natur erscheint, es ist aber für dieses Gesetz nur zufällig, ob irgendwo ein solcher freyer Wille getroffen wird, dem das Gesetz übergeordnet werden kann.

Auf diese Weise stellen wir uns in der intelligibeln Welt nur die Erscheinung des Vernünftigen im Verhältniß zur ewigen Realität vor, immer noch nach beschränkten Formen der sinnlichen Erkenntniß. In der Vollendung unsrer idealen Ansicht der Dinge müssen wir folglich auch diese Schranken noch verneint denken, um uns durch eine vollendete Vorstellung des Absoluten der Idee des ewig Realen so viel zu nähern, als es der menschlichen Vernunft möglich ist. Durch diese Idee der Aufhebung der Schranken der intelligibeln Welt oder durch die Idee der absolut

gedachten ewigen Ordnung der Dinge entsteht uns dann die spekulative Idee der Gottheit, als die höchste Idee der Vernunft.

§. 147.

So entwickelt sich also endlich die nothwendige Ueberzeugung vom Daseyn Gottes aus dem Princip des spekulativen Glaubens. Die Idee der Gottheit entspringt uns aus dem obersten Verhältniß der Einheit aller Erkenntniß in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft, wodurch im Begriffe der Gemeinschaft alle zufällige Mannigfaltigkeit der Dinge in Rücksicht des ewigen Seyns aufgehoben gedacht wird, und so nur die Idee einer höchsten Ursach im Seyn der Dinge zu denken übrig bleibt.

Bey keiner Idee ist so viel, wie bey dieser höchsten Idee des reinen Ideals der Vernunft versucht worden, aus bloßen Negationen ein Reales zusammen zu stellen, indem der Begriff des allerrealsten Wesens doch wenigstens etwas unmittelbar Positives seyn sollte. Wir aber sehen ein, daß alle solche Versuche sich ins Leere verlieren müssen, denn wir können diese Idee eines absoluten Gegenstandes der Vernunft, wie jede andere, nur durch doppelte Negation durch die Verneinung aller Schranken unsrer Erkenntniß bestimmen. Es hat für uns keine Schwierigkeit, diese Idee nach allen einzelnen unsrer Spekulation möglichen Bestimmungen auszubilden, den positiven Grund können wir von nichts anderm als dem Verhältniß der Verstandesbegriffe zur Natur entlehnen, in welchem wir nur für die Erhebung zur Idee die ganze Zufälligkeit des Gegebenen aufgehoben denken.

Auf diese Weise finden wir vier Versuche, zur spekulativen Idee der Gottheit zu gelangen. Wir denken die Gottheit

1) der Größe nach als das Ideal der Vernunft, den absoluten Gegenstand der transcendentalen Apperception nach der Idee der absoluten Einheit im Seyn der Dinge.

2) Der Qualität nach als den Gegenstand des höchsten Begriffes, das allerrealste Wesen, in Rücksicht dessen für jeden Begriff aus dem Inbegriff aller Möglichkeit das Urtheil bejaht bestimmt ist.

3) Der Relation nach als den absoluten Grund im Seyn der Dinge, durch welchen alle Gemeinschaft der Dinge besteht.

4) Der Modalität nach als das Wesen aller Wesen, das absolut nothwendige Wesen, von welchem die Nothwendigkeit der höheren Weltordnung, d. h. der praktischen Gesetzgebung ausgeht.

Nach diesen vier Ideen müssen wir uns die Idee der Gottheit weiter ausführen, um uns so die einzelnen negativen Verhältnißbegriffe zu bestimmen, durch welche allein wir im Stande sind, uns den höchsten Gedanken unsers Wesens auszusprechen.

1) Für die erste Idee kommt uns alle Mannigfaltigkeit nur vom Sinne, und es bleibt uns für die Vernunft die leere Idee der Einheit überhaupt übrig. Der absolute Gegenstand der Vernunft wird hier also im Gegensatz gegen alle Zusammensetzung als ein einiger und schlechthin einfacher gedacht werden müssen, in dessen Einheit die Theilbarkeit überhaupt ausgeschlossen seyn muß, wodurch wir die Idee einer absoluten Einheit erhalten, die weder analytisch noch synthetisch ist, weder unter sich noch in sich ein Mannigfaltiges von Theilen enthält, sondern diesen über-

haupt entgegen gesetzt ist. Diese höchste Idee führt uns also nicht nur auf einen allgemeinen Begriff von Gegenständen der Vernunft, welcher wie die Idee der Seele noch eine Vielheit seiner Gegenstände zuließe, oder wie die Idee der Welt als ein Ganzes Mannigfaltiges umfaßte, sondern der Gegenstand dieser Idee wird ein einziger, das höchste Wesen, das Ideal der Vernunft. Wir denken hier nicht nur den Begriff von ewigen Dingen überhaupt, sondern den einzelnen Gegenstand der Vernunft, können diese Vorstellung aber nur im Gegensatz gegen das theilbare Mannigfaltige überhaupt entwerfen, denn die Einheit unsrer Vernunft ist für sich eine durchaus leere Form, der wir ohne das gegebene Mannigfaltige keinen Inhalt verschaffen können. Wir denken hier also nur die Verneinung der Zusammensetzung in einem möglichen Inhalt überhaupt, und müssen diese Idee nothwendig erst durch den Begriff der Ursach erst wieder rückwärts gegen das mannigfaltige Gegebene bestimmen, um irgend etwas dabey zu denken. Es bezeichnet diese quantitative Idee also nichts als die leere Stelle einer höchsten Einheit im Wesen der Dinge.

2) Der qualitative Ausdruck der Idee ist eben so nichts besagend. Wir denken hier das Ideal der Vernunft als das allerrealste Wesen. Wir bestimmen den Begriff desselben gegen das absolute All der Realität überhaupt. Dies ist die leere spekulative Idee der Gottheit, wie sie Kant aus der Wolfischen Schule entlehnt hatte, ein Gott aus reiner Logik, von dem man früher meinte, daß er sein Daseyn schon in seinem Begriffe bey sich führe. Wir können nämlich einen Gegenstand der Vernunft überhaupt nur durch Begriffe denken, und erhalten so durch die Form der Vorstellungsart durch Begriffe eine Bestimmungsart des allerrealsten Wesens, welche anfangs den Schein einer positiven

Vorstellung haben kann. Nach dem Satze der Bestimmbarkeit soll nämlich jedem Dinge entweder ein gegebener Begriff oder sein Gegentheil zukommen, ich kann mir also jedes Ding in Rücksicht aller Begriffe, d. h., in Rücksicht des Inbegriffs aller Möglichkeit bestimmt denken; so daß ihm aus diesem ganzen Inbegriff aller Möglichkeit jedes einzelne Prädikat entweder bejahend oder verneinend zukommt. Irgend ein einzelner Gegenstand würde erst dann nach Begriffen vollständig bestimmt seyn, wenn ich ihn wirklich in Rücksicht des ganzen Inbegriffs der Möglichkeit nach dem angegebenen Gesetze bestimmt habe. Wenn wir nun hier im Inbegriff aller Möglichkeit jedes Prädikat als Realität bestimmt denken, so, sagt man, wird es einen Gegenstand als das allervollkommenste, allerrealste Wesen geben, dem alle Realität bejahend zugeschrieben wird, von dessen Realität die jedes andern einzelnen Wesens dann gleichsam nur ein partieller Ausfluß wäre; dieser wäre das Ideal der Vernunft, die Gottheit. Die Logik gäbe uns also scheinbar hier eine Form, um die Gottheit von jedem andern Dinge zu unterscheiden. In jedem andern Dinge ist ein Theil aller Realität bejaht, ein anderer verneint, in Gott allein ist alle Realität bejaht ohne Verneinung. Mit dieser Idee haben sich viele lang vergebens bemüht, wir dürfen sie nur näher betrachten, um auch ihre Leerheit sogleich einzusehen. Erstlich die ganze Idee des allerrealsten Wesens entsteht nur durch Verwechselung der Verneinung mit Beschränkung, und zweytens können wir keine einzige Realität positiv ausdenken, welche zur Bestimmung dieser Idee dienen könnte. Der ganze Vorschlag, alle bejahenden Begriffe in eine Idee des allerrealsten Wesens zu vereinigen, besteht nur unter Voraussetzung der metaphysischen Regel: Realitäten widerstreiten sich nicht, alle Realitäten lassen sich in

einem Wesen vereinigt denken. Allein dieser Grundsatz ist nur erschlichen durch Verwechselung mit dem analytischen Satz: Realitäten widersprechen sich nicht. Widerspruch ist die logische Entgegensetzung eines Begriffs und seiner Verneinung oder seines Gegentheils. Wir haben oben (§. III. 1)) nachgewiesen, daß uns erst das eine und andere von beschränkten Realitäten gegeben seyn müsse, ehe wir den Begriff der Negation anwenden können, indem dadurch nur die Reflexion das eine durch das andere denkt, ohne die Art, wie es ein anderes ist, dadurch einzusehen. Die Realität des einen und andern stellen wir nur in positiven Begriffen neben einander vor, und hier ist der Widerstreit der Begriffe früher als der Widerspruch. Ich kann nicht wahrnehmen, daß einem Dinge eine Realität nicht, sondern ihr Gegentheil zukommt, sondern ich schließe dies erst daraus, daß ich sein Anders seyn gewahr werde, wo dies andere im positiven Widerstreit nach einer realen Begriffseintheilung mit dem erstern ist. Ich sehe, daß ein Gegenstand nicht roth sey, nicht dadurch, daß ich keine Farbe an ihm wahrnehme, sondern dadurch etwa, daß ich seine grüne Farbe wirklich gewahr werde, welche jener widerstreitet. So ist ein Widerstreit beschränkter Realitäten das erste, was wir finden, um Negation brauchen zu können, dieser Widerstreit ist aber von dem logischen Widerspruch gänzlich verschieden. Die Aufgabe für die Idee ist nun die Beschränkung aufgehoben zu denken im Absoluten, dies geschieht aber nicht dadurch allein, daß ich alle Negationen wegdenke, sondern es würde nur dadurch geschehen, daß ich dasjenige Positive dächte, für welches von keiner Negation die Rede seyn könnte, das wäre das unbeschränkte Positive. Die Realitäten unsrer Erkenntniß sind beschränkt, und dadurch häufig in Widerstreit mit einander, indem

zwey koordinirte Begriffe in derselben Eintheilung niemals als Prädikate desselben Wesens vorkommen können, obschon sie beyde positiv sind. Zwey Theile in einem Ganzen, die beyden Hälften einer Kugel, sind beyde gleich real und positiv, aber die eine kann darum nicht die andere seyn. Ich darf also auch die Aufgabe gar nicht machen, das All der Realität in einem Wesen vereinigt zu denken. Vielmehr, wollen wir uns Realität für die Idee denken, so erhalten wir zu oberst nur die Idee des Absoluten leer zurück, indem eine jede Realität in unsrer Erkenntniß eine beschränkte ist, und es dann am Ende gleich viel gilt, an welcher ich mir die Negation dieser Schranken vergegenwärtigen will. Also auch von dieser Seite angesehen bleibt diese qualitative Idee des Allerrealsten leer, indem wir durchaus keine Realität unsers Geistes nennen können, deren Positives nicht verschwände, indem wir es unbeschränkt denken wollten. Ist Gott z. B. Finsterniß oder Licht? Finsterniß kann er nicht seyn, die ist nur Mangel des Lichtes; aber Licht? wenn dies nur nicht von Ort zu Ort strömte und aus seinen Quellen entspränge. Also auch nicht das Licht, aber etwa der Urquell des Lichtes, die Sonne? Sonnen sind getheilt, ihrer sind viele, sie sind mit der Endlichkeit des Raumes behaftet. Wollen wir daher eine absolute Realität finden, so müssen wir sie in unserm innern Bewußtseyn suchen. Hier ist Empfindung und Sinn kein Attribut für die Gottheit, die sind nur Schranken; alles andere in unserm Innern ist aber nur Erkenntniß und Wille der Intelligenz. Also Gott wäre die höchste absolute Intelligenz, der höchste lebendige Geist. Hier behielten wir wenigstens auf der ersten Stufe der Idealisirung in der Idee der Seele einen positiven Gehalt, indem sich das Selbstbewußtseyn der vollständigen mathematischen Zusammensetzung entzog. Aber

auch darin diente doch eigentlich nur die Form des Absoluten der Idee, wir behielten den Gehalt, indem wir den gegebenen Gegenstand der innern Natur für die Ahndung auf das Ewige bezogen. Von diesem Relativen sollten wir uns hier im höchsten Gedanken auch noch befreyen, der Gegenstand selbst wird in der Idee der Gottheit erst durch die Idee gegeben, und darum führt uns selbst die Realität des vernünftigen Willen für diese Idee nicht weiter als jede andere. Wille besteht nur durch Erkenntniß, er ist handelnde Vernunft, aber Erkenntniß ist auch von den endlichen Verhältnissen angegriffen, wenn schon nicht ganz beherrscht; auch ihre Realität wird vernichtet, indem wir sie ganz absolut denken wollen. Im Erkennen ist das Endliche das Verhältniß zu ihrem Gegenstande; wir können die Gottheit nur als absolute Vernunft denken, wo wieder nur der negative Theil der Idee gehört, und dann können wir eben sowohl absolutes Licht sagen oder was sonst. Eine jede Vorstellung göttlicher Eigenschaften ist nur bildlich, wir entlehnen die Eigenschaft selbst aus dem Endlichen, und entziehen ihr dann durch den Beysatz des Absoluten wieder einen, wir wissen nicht wie großen, und wissen nicht welcher Theil ihres Gehaltes, als nur zur Erscheinung gehörig. Jedes positive wird hier nur durch das Gefühl erreicht, ohne allen Begriff.

Name ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsgluth.

3) Wie bey aller Idee bleiben uns also auch hier die Momente der Größe und Qualität ohne Bedeutung, von bestimmterer Anwendung können spekulativ nur die dritte und vierte Idee seyn. Wir müssen der Relation nach in der Idee der Gottheit die Einheit der Existenz aller Dinge

absolut denken, indem wir die mathematische Unvollendbarkeit in der Gemeinschaft der Dinge aufgehoben denken. Dieses kann nun erstlich nicht dadurch geschehen, daß wir uns eine absolute Vollständigkeit in der Zusammensetzung der Dinge selbst in ihrer Gemeinschaft dächten, als das All und Eins der Welt, denn jede Allheit schlägt uns nur in Unendlichkeit aus, welche der Totalität widerspricht, auch würde hier eben die Ordnung der Dinge selbst als eine leere Form über ihnen schweben, die ihnen das Gesetz geben sollte, ohne doch ein eignes Wesen in sich zu tragen. Wir denken also in der Gottheit das Wesen, durch welches diese ewige Ordnung der Dinge über ihnen besteht. Dies kann denn zweytens nicht geschehen, indem wir alles Seyn der Dinge in ihr als einiger höchster Substanz vereinigen, denn so setzen wir sie wieder mathematisch aus Theilen zusammen, welches sich nicht absolut denken läßt, sondern der Idee widerspricht. Es bleibt uns vielmehr nur drittens übrig, in der Gottheit die Idee einer höchsten Ursach über das Wesen der Dinge und ihre Weltordnung hinzuzudenken, als den Urgrund im Seyn der Dinge.

4) Damit verbindet sich dann die modalische Idee, welche das Wesen der Wesen dieser ewigen Ordnung der Dinge als absolut nothwendiges Wesen überordnet, in Vergleichung mit welchem jedes andere Daseyn nur als zufällig bestimmt seyn kann, indem aus der Gottheit die ewige Ordnung der Dinge selbst fließt. Da aber diese Ordnung uns nur durch die Ideen der Pflichtgebote gegeben wird, so läßt sich die modalische Bestimmung nur durch Beziehung auf sie vollständig machen. Wir denken uns die ewige Ordnung der Dinge in dem Grundsatz der besten Welt, welcher der höchste in unserm Glauben ist, als die Realität des ewigen Gutes, wir denken in der Gottheit der vollen

Idee nach die ewige Güte selbst, d. h., einen heiligen Willen als Urgrund im Seyn der Dinge.

§. 148.

In der spekulativen Idee der Gottheit ist aber das wichtigste, daß wir überhaupt nur ihr Verhältniß zur ewigen Ordnung der Dinge betrachten, welche diese auch sey. Wir müssen nämlich vorzüglich bemerken, daß eine jede spekulative Ausbildung dieser Idee fehlerhaft sey, worin sie nicht als Grund der ewigen Ordnung der Dinge gedacht wird.

In dem Innern unsrer religiösen Ueberzeugung lebt diese Idee nur in Gefühlen, und zeigt sich durch die Ahndung des göttlichen in allem Leben der Natur, (welches eine unbeholfnere Logik als physikotheologischen Beweis für das Daseyn Gottes auszusprechen pflegt,) wie dann der eine oder andere dies höchste Gefühl sich aussprechen mag, das ist nur Sache der Wissenschaft. Hier ist aber in der Idee der Gottheit alles, wodurch sie ausgesprochen wird, einer willkührlichen Reflexion unterworfen, die leicht einseitig ausgeführt wird, so daß anscheinend der eine dieses der andere jenes bey dem ersten Gedanken unsers Wesens denkt, der doch nothwendig in jeder Vernunft einer und derselbe ist. Nach gewöhnlicher Ansicht im Volke wird die Gottheit als höchste Ursach der Welt, und als der heilige Grund der höchsten Ordnung der Dinge gedacht, und alle Spekulation wird an dieser Vorstellungsweise keine weitere Korrektion anbringen können, als daß sie durch ihren Unterschied der Erscheinung und des ewigen Wesens der Dinge sich diese Idee deutlicher macht. Philosophen suchten, um feiner zu raffi-

niren, sich über diese Idee zu erheben, sind aber anstatt dessen immer nur unter ihr geblieben. Alle solche einseitigen Versuche zur Ausbildung der Idee der Gottheit können wir auf zwey rein spekulative Grundformen zurückführen. Einmal bildet man sich die höchste Einheit im Seyn der Dinge nicht durch den Begriff der Ursach, sondern durch den Begriff der Substanz, indem man alles Seyn in dem Seyn der Gottheit vereinigt. Zweytens auf der andern Seite hat man dadurch gewinnen wollen, daß man die Gottheit nicht als Grund der ewigen Ordnung der Dinge, sondern als diese Ordnung selbst vorstellte.

Eine jede durchgeführte Spekulation, welche von dem Absoluten ausgehen will, und sich eine positive Erkenntniß des Ewigen zutraut, verliert sich in die erstere Ansicht, indem sie zum Pantheismus wird, denn nur durch das stufenweise unsrer Entgegensetzungen erheben wir uns über die Welt zur Idee der Gottheit, jene hingegen behalten nur die Wahl, ob ihnen die Welt selbst, oder ein Theil derselben, (ihre Form, Ordnung, Band der Einheit) zur Gottheit werden soll, wo das letzte sich offenbar widerspricht. Spinoza vereinigt sich mit manchem alten und mehreren unsrer jetzigen deutschen Philosophen auf diese Idee, selbst mit Leibnitz, wenn wir die Welt als den Gedanken und nicht als Gegenstand des Gedankens seiner schaffenden Monas ansehen. Diese Vorstellungsart paßt aber in die menschliche Nebenordnung des Endlichen und Ewigen gar nicht, sie kann nur jemand gefallen, der Erscheinung und ewiges Seyn nicht unterscheidet, und voraussetzt, er halte in seiner Erkenntniß der Dinge unmittelbar das ewige Seyn selbst fest. Bey keiner Idee kommt uns die große Exception des Kriticismus so sehr zu statten, wie bey dieser höchsten Idee der Vernunft, daß wir nämlich hier an den

Schranken unsers Gesichtskreises auf unsre positive Unwissenheit kompromittiren, und überall zeigen, wie nur der negative Antheil der Idee eigentlich spricht. Eben deshalb können wir die Gottheit nur als Grund denken, wodurch das Ungleichartige vereinigt wird, und nicht als Substanz für eine Gleichsetzung von allem in Einem. Jeder Versuch zur Anwendung kann uns die Widersprüche einer substantiellen Vereinigung alles Seyns im Seyn der Gottheit deutlich machen. Wenn wir die Gottheit nur als den Grund der ewigen Ordnung der Dinge denken, so beschränken wir uns wie billig, da wir positiv nur die Erscheinung zu erkennen vermögen, auf unsre Unwissenheit in Rücksicht des wahren Verhältnisses vom ewigen Seyn gegen einander, und des vollendeten Verhältnisses, in welchem unsre Ansicht der Dinge zu ihrem wahren Seyn steht, wir erkennen die Rechte eines bloßen ahndenden Gefühls aus der Beurtheilung des Schönen, um das Verhältniß des Endlichen zum Ewigen zu fassen. Wollen wir hingegen positiv alles Seyn in der einigen Substanz der Gottheit vereinigen, so ist Nichts außer der Gottheit, alles ist Eins. Dann bliebe aber die Nebenordnung des Endlichen und Ewigen ganz undenkbar, wir können nicht nur der Erscheinung keine Realität in Beziehung auf das Ewige geben, sondern sie wäre selbst als Schein vor dem gebildeten Auge nicht einmal möglich. Denn da hier alles Seyn nur das eine und höchste ist, so ist nichts, dem nur erscheinen könnte, es ist nur ein Ansich aber kein wechselndes Bild der Erscheinung möglich. Diese zeigt sich nur als eine physikalische Hypothese zur Erklärung der Möglichkeit des Erkennens, und doch läßt sich die wirkliche menschliche Erkenntniß nie daraus ableiten. Die Idee eines solchen pantheistischen Seyns ist für unsre Erkenntniß unausdenkbar, weil sie schlechthin positive Be-

stimmungen in die Idee einführt, und also Unwissenheit dessen unmöglich macht, der sie in sich trüge. Wir erhalten darin eine absolute Einheit im Seyn der Dinge in Beziehung auf welche auch gar keine Mannichfaltigkeit gedacht werden könnte, auch nicht für die Erscheinung.

Und doch müßten wir auf der andern Seite durch dieselbe Idee, da es nur die eine Idee der Realität der höchsten Substanz gäbe, die Realität der Erscheinung als ihr gleichgeltend annehmen, es wäre das höchste Wesen selbst, welches in die Erscheinung träte. Da läßt es sich aber nur von einem unvollkommen guten, unheiligen Willen denken, daß er sich selbst zur Erscheinung wird, indem das Heilige gar nicht in die Natur eintreten kann, und folglich verliert sich diese Idee der Gottheit als einer alles befassenden Substanz ganz in ihrer Unzulänglichkeit, wenn wir ihr praktische Bedeutung geben wollen.

Das oberste modalische Verhältniß unsrer Erkenntniß war das der metaphysischen Verknüpfung im Wesen der Dinge (§. 114. und 145.), indem wir alles Daseyns nothwendige Bestimmung nur in seiner Abhängigkeit von allgemeinen Gesetzen begreiffen können. Die ewige Ordnung der Dinge ist ein Allgemeines von nothwendigen Gesetzen, denen aber für sich kein Wesen zukommen kann, wollen wir sie also nicht wieder als höhere Natur, als Form eines unendlichen Ganzen ansehen, so bleibt sie uns in der Idee ein unvollendeter Gedanke, eine Bedingung für ein gegebenes Bedingtes die Welt, ohne ein Bedingendes, welches jene Bedingung vorschriebe. Der Gedanke der höhern Weltordnung vollendet sich also einzig dadurch, daß wir unbestimmt einen absoluten Grund hinzu denken, durch den sie gilt, und dieser Grund ist das Ideal der ewigen Güte, oder die Gottheit. Wir sehen daraus, daß die Reduktion der gewöhnli-

chen Begriffe von Gott auf feiner ausgedachte, wo man nur an eine ewige Ordnung der Dinge oder eine Vorsehung glauben will, gerade nur ein unvollständigerer Ausspruch der Idee ist. Die Absicht der Philosophen, welche solche Verfeinerungen aussannen, war, den gemeinen Glauben von Bildern befreyter darzustellen, sie bemerkten aber nicht, daß sie das Bild nur änderten. Aller Ausdruck dieser Idee ist bildlich, der Werth eines Bildes läßt sich aber nicht nach philosophischer Wahrheit, sondern nur ästhetisch nach seiner Schönheit beurtheilen. Eine jede solche Lehre, welche die ewige Ordnung der Dinge Gottheit nennt, ist Fatalismus, und erhebt sich höchstens zu einem intelligibeln Fatalismus, ihr Fehler ist, daß sie sich ihre Idee von dem wahren Wesen der Dinge an sich immer nach einem Schema der Natur entwirft, also ein Schicksal als bloßes Gesetz das Höchste wird, wie dies wohl bey einer subjektiven Ansichtsweise der Dinge möglich ist, wo die subjektive Beschaffenheit der einzelnen Vernunft das Gesetz vorschreibt, was aber für das Wesen der Dinge in sich selbst klarer Widerspruch ist. Die Idee einer allwaltenden Vorsehung ist eigentlich die Idee eines lebendigen Schicksals, und damit ein sehr unvollkommner Ausdruck für die Gottheit selbst, indem sie in der ewigen Ordnung der Dinge nur eine leere Formel eines allgemeinen Gesetzes ohne eignes Wesen enthält. Was aber ihren ästhetischen Werth betrifft, so verliert dieses Schicksal durch sein Lebendigwerden gerade seinen epischen oder tragischen Effekt. (Geschichtlich merkwürdig ist es, daß man Fichte diese Idee einer ewigen Ordnung der Dinge so gewaltthätig zum Atheismus machte, da sie mit der Idee der Vorsehung ganz eins und dasselbe ist, gegen die seine Gegner doch wenig einzuwenden haben.)

Wir werden später den wichtigen Unterschied eines religiösen und physikalischen Gebrauchs der Ideen näher entwickeln, so viel ergiebt sich aber hier schon leicht, daß das lyrisch Erhabene über allem dramatisch Erhabenen in der Kunst stehen muß, und daß, wenn wir unsre Verehrung der Gottheit nicht nur in Hymnen oder Dithyramben aussprechen wollen, wir unvermeidlich über der Gottheit ein Schicksal erhalten, sobald wir mythologisch unsern Olymp mit mehreren ausgezeichneten Figuren beleben. Denn die einzige positive Vorstellung von absoluter Nothwendigkeit, die wir uns machen können, ist die eines unverbrüchlich herrschenden Gesetzes, ein solches wird also das Höchste in jeder vollendeten Mythologie werden. Philosophischer freylich wäre es, das Schicksal selbst der höchsten Gottheit noch zu unterwerfen, aber dadurch bekommt die ganze Fabel keine Haltung, das Reich der Götter wird zu einem gesetzlosen Despotismus. Die indische Mythologie hat manche philosophische Grundideen beybehalten, so ist auch in ihr das Schicksal wirklich dem Wischnu unterworfen, es gehorcht bey seiner Menschwerdung als Krischma seinen Befehlen; eine mythologische Inkonsequenz, welche oft genug nachher sich selbst bestraft durch eine gewisse Albernheit in der Erfindung der meisten indischen Mythen.

§. 149.

Unsre Spekulation wird sich des alles nichts annehmen, unsre Idee der Gottheit ist nur eine, die Idee des heiligen Urgrundes im Seyn der Dinge, welche sich spekulativ für unsre Vernunft nach drey Verhältnissen aussprechen läßt, die dann ihre einzige spekulative Entwickelung

enthalten. Wir denken nämlich erstlich im Verhältniß der transcendentalen Apperception in der Gottheit das reine Ideal der Vernunft, die absolute Selbstständigkeit des höchsten Wesens; zweytens im Verhältniß der formalen Apperception, die Gottheit im Verhältniß zur Welt, die Gottheit als Mittler, d. h. als das Wesen, durch welches die Welt ist; drittens im Verhältniß des materiellen Bewußtseyns, die Gottheit im Verhältniß zur Natur, als den heiligen Geist, von welchem alles Licht und Leben der Natur ausgeht. Es ist also dies jedesmal die nemliche Idee des göttlichen Wesens nur nach den drey obersten subjektiven Verhältnissen der Fassungskraft einer endlichen Vernunft dargestellt, ohne daß dies irgend eine gleichsam physikalische Entwickelung zu einem theologischen oder kosmologischen wissenschaftlichen Systeme zuließe. Verwechseln dürfen wir daher diese nur subjektive Dreyfachheit der Ansicht ja nicht mit jetzt gewöhnlichen naturphilosophischen Gegensätzen der natura naturans und natura naturata oder auch ähnlichen Gegensätze des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, z. B. nach Schellings Darstellung im Bruno. Alle diese Ideen sind unrechtmäßig physikalisch, indem diese Dreyeinigkeit nicht nur das göttliche Wesen, sondern immer mit zugleich die Welt umfaßt. So ist nur der ewige Vater bey Schelling die Idee der Gottheit selbst, das unendliche mütterliche Prinzip ist nichts als die Form der Welt und der ewige Sohn ist die Welt selbst unter ihrer Form, in den neuesten Darstellungen von Schelling aber erscheint gar, eben wie ehedem bey Fichte, Gott nur als das ewige Band aller Dinge, d. h. als die Form der Welt. Welche Mißgriffe alle aus der gleichen Quelle der mißverstandenen höchsten physikalischen Aufgabe unsers Geistes entspringen, wovon weiter unten mehr.

Das todte Wort unserer spekulativen Idee ist also einzig, daß wir die Gottheit als höchste Ursach im ewigen Seyn der Dinge denken, durch welche die höhere Ordnung der Dinge besteht, Leben und Wärme wird ihm erst aus dem Innersten unsers handelnden Wesens. In der Spekulation ist diese Idee die lezte, die wir aussprechen können, für den lebendigen Glauben hingegen ist sie das erste und innerste in unserm Wesen, als der Glaube an die Realität des höchsten Gutes, von dem alles ideelle Leben ausgeht, und zu dem es wieder zurückkehrt, nachdem es sich in dem lebendigen Spiele der Schönheit über die Natur und das vereinzelte Leben in der Geschichte der Menschheit verbreitet hat.

Anmerkung.

§. 150.

Ueber die versuchten Beweise für das Daseyn Gottes, haben wir nicht nöthig weitläufig zu seyn, da wir schon im Allgemeinen darüber abgesprochen haben, daß kein Schluß auf einen idealen Grundsatz führen könne. Für diesen besondern Fall gilt noch folgendes:

Unter den logischen Schlußformen dient nur die hypothetische dazu um ein Daseyn zu beweisen, dann muß aber erstlich ein Daseyn gegeben seyn, von dem ich ausgehe, und zweytens eine Regel von Grund und Folge, welche mich vom einen zum andern hinüber leitet. Hier wird aber in rein hypothetischer Form affirmativ nur vom Grund auf die Folge geschlossen, welches für die Gottheit keine Anwen-

dung findet. Da die Gottheit als der höchste Grund gedacht wird, so müßten wir also von seinen Folgen auf ihn schließen, hier gilt aber rein hypothetisch nur der modus tollens, so daß wir vielleicht sein Nichtseyn, nie aber sein Daseyn beweisen könnten. Für die affiramative gäbe es nur die hypothetische Induktion: wenn alle Folgen eines Dinges sind, so ist es selbst. Wie wollen wir aber auf alle Folgen kommen? Es bliebe uns also nur die Wahrscheinlichkeit aus einer unvollständigen Induktion übrig. So zeigt es dann auch der Erfolg, jeder versuchte Beweis ist ein Cirkel im Schluß, wo man entweder spekulativ das absolut nothwendige Wesen oder praktisch den höchsten Zwek schon als gegeben voraussetzt.

1) Der ontologische Beweis: Dem allerrealsten Wesen muß jede Realität zukommen, folglich auch das absolut nothwendige Daseyn, ist nicht einmal hypothetisch, und verwechselt also das Daseyn mit der problematischen Bestimmung eines bloßen Begriffes, die ihm eben entgegengesetzt werden muß. Ohne den Cirkel im Schluß, der dies Daseyn schon voraussetzt, sagt er gar nichts.

2) Der kosmologische Beweis vom zufälligen Daseyn der Dinge in der Natur auf ein absolut nothwendiges Wesen ist hypothetisch, schließt aber widerrechtlich modo ponente von der Folge auf den Grund. Er macht sich nur durch den Cirkel gelten, daß hier die höchste Realität vorausgesetzt wird, die man beweisen wollte.

3) Der physikotheologische Beweis, von der Zwekmäßigkeit in der Natur auf eine höchste Vernunft, die dies alles angeordnet hat, ist höchstens ein Wahrscheinlichkeits-

schluß, indem wir nur einzelne Formen als zweckmäßig nachweisen können, und ergänzt sich wieder nur durch den Cirkel, daß wir die Vorstellung der Zweckmäßigkeit vielmehr erst aus der Idee zur Natur hinzubringen, anstatt sie in ihr zu finden.

4) Der moralische Beweis: Das Sollen und alle Ansprüche des Gewissens, von denen wir uns nicht losmachen können, wären klarer Widerspruch, wenn wir nicht das Daseyn Gottes u. s. w. voraussetzen, enthält denselben Cirkel, denn dieser Widerspruch berechtigt uns zum Schluß nur unter Voraussetzung einer absoluten Zweckmäßigkeit in der Welteinrichtung, welche wir eben in der Idee der Gottheit glauben.

Dritte Abtheilung.

Deduktion aller regulativen Principien für die endliche Vernunft.

Einleitung.

§. 151.

Das Gesetz der transcendentalen Urtheilskraft in der Organisation jeder endlichen Vernunft war die Trennung von Materie und Form in ihrer Erkenntniß, die Zufälligkeit der Anregung durch den Sinn, wodurch ihr der Gehalt wird, und die Leerheit der reinen vernünftigen Form für sich. Dies drückte sich für die logische Urtheilskraft ab in der Trennung des Falls von der Regel, so daß wir immer nur mit künstlicher Hülfe der Reflexion die Regel zum gegebenen Fall der Anwendung hinzu finden konnten. Das letzte Geschäft der Urtheilskraft sollte eigentlich seyn Unterordnung des Falles unter eine gegebene Regel, aber in unsrer Selbsterkenntniß erscheint zunächst immer nur das einzelne des Falles für sich, und es wird erst die Aufgabe der reflektirenden Urtheilskraft, die Regel über den Fall hinzu zu

suchen. Dieses geschah dann auf zweyerley Weise durch Spekulation, wenn die in unsrer Erkenntniß schon vorausgesetzte Regel nur für die Reflexion herausgehoben werden durfte, oder durch Induktion, wenn wir die Regel aus gegebenen Fällen erst zu errathen suchen.

Hier sahen wir aber (§. 83.) schon, daß auch bey der Induktion nicht der Fall oder die Mehrheit von Fällen sich die Regel selbst giebt, denn unmittelbar galt der Schluß von vielen Fällen auf die übrigen unter einer Regel nichts, sondern nur die Voraussetzung der Regel überhaupt für alle Fälle berechtigte uns zur Induktion. Gesetz und Regel ist also jederzeit für die reflektirende Urtheilskraft das Vorausgesetzte, Spekulation und Induktion unterscheiden sich nur nach einem eignen Verhältniß zu dieser Regel.

Ein jedes allgemeines und nothwendiges Princip zeigt sich unserm Geiste durch Spekulation. Ich nenne aber ein Princip konstitutiv, wenn es, sobald es gegeben ist, sich selbst den Fall seiner Anwendung bestimmt, so daß die subsumirende Urtheilskraft im Stande ist, aus ihm Wissenschaft in theoretischer Form zu entwickeln; regulativ hingegen heißt ein Princip, wenn die reflektirende Urtheilskraft erst zu ihm hinzu den Fall der Anwendung und seine konstitutive Bestimmung suchen muß. Regulative Principien ordnen sich daher der Induktion über, sie sind bloße Maximen der reflektirenden Urtheilskraft, welche sie im Suchen leiten, und werden heuristische Maximen genannt, wenn sie positiv dazu dienen, um Induktionen für ein gegebenes Mannichfaltiges zu leiten,

so giebt uns z. B. die philosophische Sprachlehre solche Maximen für geschichtliche Sprachforschung, so gab uns die Mathematik heuristische Maximen, nach denen wir nach der ersten Entdeckung neuer Planeten im Stande waren, sie am Himmel wieder zu finden, ihre Entfernung und die Gesetze ihrer Bewegung voraus zu sagen, und eben solche Maximen leiten alle experimentale Naturbeobachtung überhaupt.

Aus §. 72. können wir für diesen Unterschied weiter bestimmen: jedes mathematische Princip ist unmittelbar konstitutiv, indem es das Gesetz seiner Entwickelung schon bey sich führt, jedes philosophische hingegen bleibt zunächst ein regulatives, und wird überhaupt nur dadurch konstitutiv, daß wir es mathematisch zu bestimmen im Stande sind.

Erstlich also über das Gebiet der Mathematik hinaus sind überhaupt gar keine konstitutiven Gesetze einer Theorie möglich, und zweytens innerhalb desselben unterscheidet sich in jeder Naturwissenschaft ein konstitutiver Theil der Wissenschaft von einem andern, der nur von heuristischen Maximen beherrscht wird. Wir können nämlich in jedem mathematischen System von den obersten Principien aus vorwärts das System entwickeln, indem wir jede Komplexion selbst aus ihren Elementen zusammenstellen, wir kommen aber mit diesen Evolutionen immer nur bis an eine bestimmte Gränze, wo uns die Zusammensetzung der Komplexionen zu groß wird. Hier schlagen wir den umgekehrten Weg der Beobachtung ein, fassen das Zusammengesetzte als Ganzes auf, und versu-

chen nur die Komplexionen im Großen in einer Involution zu ordnen, ohne die Evolution bis ins Einzelne zu vollenden. Das letztere Verfahren der Induktion fordert eine möglichst genaue Entwickelung der konstitutiven Gesetze, um bestimmte hevristische Maximen zu erhalten, es bleibt aber in seiner eignen Sphäre unentbehrlich, indem alle theoretischen Zusammensetzungen doch immer nur allgemeine Regeln behandeln, ohne sich bis zur einzelnen Geschichte durchfinden zu können.

Erstes Kapitel.

Uebersicht aller regulativen Principien der Urtheilskraft.

§. 152.

Urtheilskraft ist die logische Selbstthätigkeit unsers Geistes, von ihrem Standpunkt als dem Gesichtspunkt der Methode hätten wir also alle bisherigen Gesetze der Spekulation nochmals für die Induktion zu wiederhohlen, wir wollen aber nur bey den allgemeinsten Momenten stehen bleiben. Das Gesetz der Urtheilskraft war Zufälligkeit des gegebenen Mannichfaltigen für die nothwendige Form der Einheit, Trennung von Sinn und Verstand in der endlichen Vernunft. Das ganze Interesse der regulativen Principien trifft also den Streit des Empirismus und Rationalismus und seine Ausgleichung durch den Kriticismus. Es liegen aller Ausbildung der Wissenschaft durch Reflexion drey erste Maximen der Urtheilskraft zu Grunde, von denen die eine als Maxime der Einheit die Ansprüche des Verstandes, die zweyte als Maxime der Mannichfaltigkeit die Ansprüche des Sinnes vertheidigt, endlich aber eine dritte als Maxime der Verbindung oder der Beschränkung aller Theorie beyde Ansprüche gegen einander ausgleicht, indem sie dem Sinn die jederzeit mögliche Erweiterung seines Gehaltes garantirt,

die Ansprüche der Einheit aber nur auf eine für sich leere Form über allem Gehalt beschränkt, nach dem Gesetz, daß für die endliche Vernunft alle bedeutende Einheit Verbindung und nicht absolute Einheit ist.

Der Streit des Empirismus und Rationalismus ist aus allem bisher gesagten ganz klar zu entscheiden. Der Ursprung unsrer Erkenntniß ist vor der innern Wiederbeobachtung, aber nicht für die unmittelbare Erkenntniß, entweder die Anschauung des innern Sinnes, welche den mannichfaltigen Gehalt giebt, oder Begriff und Urtheil der Reflexion, welche die Einheit der nothwendigen Form hinzubringt. Die wissenschaftliche Ausbildung unsers Geistes geht nun darauf: vor dieser innern Wiederbeobachtung die subjektive Gültigkeit unsrer Erkenntnisse gegen einander vollständig zu bestimmen, und so der Regel ihrer empirischen Wahrheit nachzukommen.

Eine jede einseitige Spekulation verwechselt aber diese Aufgabe der subjektiven Begründung mit dem Thema der transcendentalen Wahrheit oder der objektiven Begründung der Erkenntniß. Sie wird dann zum Empirismus getrieben von dem Vorurtheil: durch die Sinnesanschauung allein hänge unsre Erkenntniß mit dem Gegenstande zusammen, und von dieser aus verbreite sich alle Wahrheit in unserm Geiste; sie wird zum Rationalismus getrieben von dem Vorurtheil: nur die Apodikticität der Einheitsformen in unsrer Erkenntniß gebe ihr die objektive Gültigkeit. Der Fehler ist also auf beyden Seiten derselbe, daß man das ganze Geschäft der wissenschaftlichen Ausbildung unsers Geistes mißversteht, indem man die subjektiv unmittelbare Gültigkeit der anschaulichen Evidenz, oder die subjektive Allgemeingültigkeit der apodiktischen Gesetze mit objektiver Gültigkeit, also jedesmal empi=

rische Wahrheit mit transcendentaler verwechselt. Sehen wir aber ab von dieser verfehlten Absicht der Spekulation, so liegt dem, was auf der einen und andern Seite wirklich geschieht, jedesmal eine ganz richtige Maxime der Urtheilskraft zu Grunde, die nur einseitig verfolgt wird; dem Empirismus nämlich die Maxime der Erweiterung unsrer Erkenntniß für das Ziel ihrer material immer größeren Vollkommenheit, dem Rationalismus aber die Maxime der Theorie für das Ziel der formalen Vollkommenheit, (§. 68.) so daß wir beyde nur kritisch vereinigen dürfen, um uns über das ganze Geschäft selbst zu verstehen.

Der Streit dieser zwey Maximen muß sich im Großen für die Spekulation zweymal wiederhohlen, einmal für die natürliche und dann für die ideale Ansicht, wo er in einem Fall gerade entgegengesetzt als im andern zu schlichten ist, wie auch schon in der ersten Einleitung angedeutet wurde.

Für die natürliche Ansicht der Dinge ist der Streit der leichter verständliche und oft besprochene, der nur die Wissenschaft angeht, wo für die Naturwissenschaft überhaupt Theoretiker und Empiriker, und für die Naturbeschreibung eine systematische und eine bloß historische Behandlung der Wissenschaft einander entgegen stehen. Dem erstern liegt hier die Maxime einer jederzeit möglichen Anwendung der logischen Formen, dem andern die Maxime der Unzulänglichkeit aller logischen Formen für sich wegen ihrer Mittelbarkeit zu Grunde, und die Ausgleichung macht sich (nach §. 63.) durch eine Maxime der objektiven Gültigkeit. Alle unsre Erkenntniß steht unter der Form der Erfahrung, wo uns nach der ersten Maxime

apodiktische Gesetze als Bedingung alles möglichen Gehaltes gegeben sind, deren wir uns nur durch die systematischen Formen bewußt werden, nach der zweyten Maxime aber aller geschichtliche Gehalt als das Bedingte für sich unabhängig von den logischen Formen in der Anschauung liegt, nach der dritten Maxime endlich das Bedingte durch die Bedingung nothwendig bestimmbar seyn muß, so daß für die Vollendung unsrer Naturerkenntniß das Gesetz der Erkenntniß alles Besondern aus seinem Allgemeinen (für die Spekulation und gegen die Induktion) gilt: das allgemeine Gesetz ist jederzeit die apodiktische Bedingung, unter welcher das Besondere und Einzelne nur als das Bedingte gegeben wird, also nur in der Vereinigung alles Besondern unter seinem Allgemeinen in der Theorie können wir die Naturerkenntniß auf ihre objektive Gültigkeit beziehen.

Wichtiger aber auch schwieriger für die Entwickelung ist der Widerstreit eben dieser Maximen für die ideale Ansicht der Dinge. Hier ist die Einseitigkeit der erstern Maxime der Grundfehler jedes höheren Rationalismus, welcher sich nennen läßt Forderung einer hyperphysischen Theorie, Verwechselung der Religionslehre mit physikalischer Theorie, mythologische Religionsphilosophie. Die Einseitigkeit der andern Maxime giebt den in der Einleitung bezeichneten idealisirten Empirismus als Beschützer alles Aberglaubens durch Verwerfung aller Theorie und aller Spekulation zu Gunsten einer blinden Glaubenslehre. Die Ausgleichung aber macht sich durch die kritische Nebenordnung einer natürlichen, idealen und religiösen Ansicht der Dinge nach dem Verhältniß unsrer drey modalischen Grundsätze aus der Idee, (§. 131.)

welche das höchste Katarktikon aller menschlichen Spekulation enthalten. Diese verwandeln sich nämlich hier in folgende drey regulative Principien.

1) Für die natürliche Ansicht der Dinge müssen die Forderungen der Theorie einzig bedingt von der Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen als Grundgesetz anerkannt werden.

2) Neben der Natur besteht die Freyheit der ewigen Ordnung der Dinge für eine Glaubenslehre ohne alle Theorie.

3) Die Vereinigung dieser beyden Gesetze macht sich durch die religiöse Beurtheilung der Natur nach Gesetzen des Schönen und Erhabenen, welche uns nur aus Gefühlen der Ahndung entspringen, indem hier (für die Induktion und gegen die Spekulation) das höchste Gesetz der Einheit nur durch das Einzelne ästhetischer Urtheile anerkannt wird, (in Opposition gegen alle Theorie.) Das spekulative Princip der Aesthetik: freye Zusammensetzung anschaulicher Formen zur Einheit ohne bestimmten Begriff, wird nämlich a priori gefordert, indem nach der Idee der Gottheit selbst die Zufälligkeit des in der mathematischen Zusammensetzung zusammenfallenden Mannichfaltigen dem Gesetz der Einheit unterworfen wird, nach einem der Urtheilskraft ganz eigenthümlichen Princip.

§. 153.

Die richtige und unvermeidliche Anwendung aller dieser regulativen Principien fordert einen Fall, wo die reflektirende Urtheilskraft sich durchaus für bloße Induktion selbst überlassen bleibt, ohne sich bis zu ausgesprochnen konstitutiven

Gesetzen der Spekulation erheben zu können. Diesen finden wir sowohl bey der natürlichen als idealen Ansicht der Dinge im Gebrauche des dritten Regulativs.

An der Spitze des Systems einer jeden theoretischen Naturlehre steht eine mathematische Physik, welche sich aus konstitutiven Gesetzen entwickelt. So weit wir aber auch diese Entwickelung fortsetzen mögen, so bleiben wir doch dabey immer bey einer Wissenschaft allgemeiner Gesetze, ohne je das Individuelle einer einzelnen Geschichte (z. B. unsers Sonnensystems, der Erde) zu erreichen. Wollen wir daher umgekehrt nach dem dritten physikalischen Regulativ alles Einzelne der Geschichte als bedingt durch die allgemeinen Gesetze anerkennen, so schweben alle jene konstitutiven Gesetze doch nur als hevristische Maximen von unbestimmter Anwendung über dem Ganzen der Beobachtung, und der Reichthum der Erfahrungswissenschaft entfaltet sich nur einem Verfahren der Induktion, welche sich an die einzelne Beobachtung und Geschichte selbst anschließt, wogegen die Spekulation immer trocken und leer bleibt, wiewohl sie alle Geschichte zu beherrschen wähnt. In äußerer Physik z. B. behält jedes spekulative Verfahren einen atomistischen Charakter, indem es nur die innere Einheit des Seyns der Substanz und der Masse zu Grunde legt, während die Einheit der hevristischen Maximen, die in der Erfahrung eigentlich gilt, immer erst die abgeleitete äußere Einheit der Formen physischer Processe ist. Es ist Schellings großes Verdienst um die Naturphilosophie, daß er ihr im Großen den wissenschaftlichen Werth der Induktion garantirt hat, zu dem unsre besten Physiker oft unwillkührlich hingetrieben doch kein Zutrauen fassen konnten. Leider hat er nur eben diese hevristischen Maximen mit konstitutiven Gesetzen und vorzüglich mit den Grundgesetzen der idealen Ansicht der Dinge verwechselt.

Auf ähnliche Art als ein Analogon dieser hevristischen Maximen schwebt über unsrer ganzen Naturbeurtheilung das unaussprechliche Princip aller Geschmacksurtheile, als spekulative Grundlage der Ahndung, nach welchem wir freye Harmonie anschaulicher Formen fordern durch das Ganze der Natur, ohne die Anwendung irgend anticipiren zu können, ehe der einzelne Fall selbst vor der Anschauung gegeben ist. Dieses Princip der Urtheilskraft entspricht in der Aesthetik nur dem leeren Princip des spekulativen Glaubens, zu beyden muß dann noch das Gesetz des Zweckes hinzu kommen, um ihm das Leben zu verleihen.

Zweytes Kapitel.

Die heuristischen Maximen der Naturwissenschaft.

§. 154.

Gegen die einseitigen Theorien einer nur sinnlichen oder rein vernünftigen Erkenntnißkraft haben wir unsre Spekulation an der subjektiven Geschichte des menschlichen Erkennens zu einer Theorie der endlichen Vernunft fortgeleitet, und diese als System des Kriticismus dem Empirismus und Rationalismus entgegengestellt. Auf diese Weise ist aber unser zusammengesetztes spekulatives System nur nach seinen methodischen Gesichtspunkten, (deren Momente freylich überall verborgen zu Grunde liegen, auf welche aber im Streite die wenigsten sich einlassen wollen) in Kontrast gestellt worden, auf andere Weise wird es nach seinen bloßen Resultaten häufiges Mißfallen erregen, indem es in seine Zusammensetzung jedes einseitige Resultat mit aufnimmt, damit aber eben es keinem recht macht, weil auch der Gegner gehört wird.

Wir überblicken leicht aus der Organisation unsrer Vernunft, über welche Gegenstände von rein spekulativen Untersuchungen Resultate gefordert werden, und können diese nach den vier Momenten der spekulativen Erkenntniß eintheilen.

1) Empirische Anschauung: Materie und Geist.

2) Reine Anschauung: Vollendung und Unvollendbarkeit.

3) Logisches Denken: Anschauung und Idee.

4) Transcendentales Denken: Natur und Uebernatur.

Hier stehen sich dann nach einseitigen Resultaten einander entgegen.

1) Materialismus, Dualismus und Spiritualismus; 2) Determinismus und Fatalismus; 3) Realismus und Idealismus; 4) Naturalismus und Supernaturalismus.

Wir nehmen in unser System den gesammten positiven Gehalt einer jeden von diesen Lehren auf, und verwerfen dagegen einer jeden negatives.

1) Unsre Lehre ist vollständiger Materialismus, denn wir fordern eine sich selbst genugsame Theorie der äußern Natur für unsre materielle Weltansicht; in welcher alles bis zu den verwickeltsten Processen der Organisation, und bis zu der innersten Korrelation mit geistigen Thätigkeiten materiell erklärlich seyn soll. Unsre Lehre ist aber auch Dualismus, indem wir unabhängig von dieser Theorie eine eigne Theorie der innern Naturlehre fordern, und endlich sie ist in eminenterer Bedeutung Spiritualismus, indem wir in jenen beyden Theorien nur die endliche Ansicht der Dinge exponiren, dieses Endliche aber nur durch die innere Ansicht des Lebens auf das Ewige beziehen.

2) Unsre Lehre ist im Ganzen ihrer idealen Ansicht der Dinge durch die Ideen der Gottheit und ihrer ewigen Ordnung der Dinge vollständiger Determinismus, welcher die spekulativ geschlossene Totalität im Wesen der Dinge

einem Gesetze des Zweckes unterwirft; sie ist aber auch für theoretische Naturwissenschaft ein Fatalismus, dessen blinde Nothwendigkeit aus der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung entspringt, und der Natur für die Theorie einzig Gesetze eines sich selbst genugsamen Mechanismus (im Gegensatz gegen eine Theorie der Endursachen) vorschreibt.

3) Im Gegensatz des Realismus und Idealismus bedeutet der erstere die Lehre von der objektiven Bedeutung einer gegebenen Erkenntnißweise, die andere aber die Lehre von einer nur subjektiven Bedeutung derselben. Hier ist also unsre Lehre von der natürlichen Ansicht der Dinge ein empirischer Realismus aber transcendentaler Idealismus, ungekehrt hingegen unsre Lehre von der idealen Ansicht der Dinge ein empirischer Idealismus aber transcendentaler Realismus, indem was für die Natur nur als Idee gilt, für das wahre Wesen der Dinge das eigentlich Reale ist.

4) Unsre Lehre ist Naturalismus des Wissens und Supernaturalismus des Glaubens, wie z. B. ein empirischer Atheismus, indem alle Theorie der Natur sich mit Ideen unbemengt lassen soll, aber ein idealer Theismus, indem alle Natur ästhetisch nach Ideen beurtheilt werden soll.

Endlich wenn wir methodisch noch dem Kriticismus den Skepticismus entgegenstellen, so geben wir auch letzterem in seiner Grundbehauptung recht. Der Skepticismus behauptet, in spekulativen Dingen sey der menschlichen Vernunft keine feste Wahrheit zu erlangen, er versteht aber unter der Regel der Wahrheit eine objektive Begründung der Erkenntnisse. Sein Grundsatz ist also gerade auch der unsrige: eine objektive Begründung der Erkenntnisse findet nicht statt,

nur daß der Skeptiker diesen fälschlich mit der Regel empirischer Wahrheit verwechselt.

So wie wir aber mit allen streitenden Partheien der Philosophen hier auf gleichmäßige Art einig sind, so sind wir auch wieder mit allen aus einem Grunde in Widerstreit; unser ganzes Unternehmen wird von jeder einseitigen Ansicht verworfen, und von den Vornehmen und Dilettanten einer jeden Schule als Synkretismus und Eklekticismus verachtet werden. Es mögen nämlich die einzelnen eine spekulative Aufgabe lösen oder als unauflösbar verwerfen, so sind sie doch alle darauf einig, wenn man einmal ein spekulatives System aufstellen wolle, so fordere dies eine Theorie aus einem Stücke, eine Theorie, die das ganze System unsrer Ueberzeugungen umfaßt. Dem treten wir entgegen mit einem Princip der Anerkennung und Beschränkung aller theoretischen Ansprüche unsrer Vernunft wie dies in den so eben aufgestellten idealen Regulativen unsrer Ueberzeugungen liegt. Wir werden durch eine nähere Entwickelung der Regulative unsrer Vrrnunft die rechtmäßigen Ansprüche der Theorie und ihre Beschränkungen noch näher deutlich zu machen haben.

§. 155.

Das Resultat der ganzen Kantischen Kritik der reinen Vernunft: es giebt keine spekulative Erkenntniß aus reiner Vernunft bedeutete ihm eigentlich so viel als unser ideales Regulativ: Es giebt keine Theorie aus Ideen. So wie er aber die regulativen Principien im Anhang zur Dialektik der reinen Vernunft behandelt, misversteht er dieses Gesetz, indem er die Maximen der systematisirenden Ver-

nunft mit Ideen vermengt. Diese Maximen enthalten die Ansprüche der Einheit an jedes wirklich gegebene Mannichfaltige, also nach einem Momente der Urtheilskraft, dagegen die Idee aus der höchsten Forderung der Einheit für jedes irgend zu gebende Mannichfaltige nach dem Momente der Vernunft entspringt. Der spekulative Gebrauch der Ideen ordnet sich daher bey Kant zu einer bloßen Nachhülfe der Theorie nach einer sogenannten relativen Supposition ihrer Gegenstände herab. Aber eben dazu lassen sie sich gar nicht brauchen. Deswegen haben wir die hevristischen Maximen der systematisirenden Urtheilskraft selbst von den idealen Regulativen noch ganz abgesondert.

Auch was Jakobi mit dem Ausdrucke, den wir von ihm entlehnen, gegen die Philosophie aus einem Stücke sagt, zielt auf unser Hauptregulativ: Es giebt für den menschlichen Geist keine Theorie aus einem Stück, und überhaupt keine Theorie aus Ideen. Das höchste in unsrer theoretischen Wissenschaft ist die Lehre von den Ideen, wie wir sie so eben abgeleitet haben. Eine Wissenschaft von den Ideen besitzen wir, in welcher ihre negativen Formen an den positiven der Naturerkenntniß evolvirt werden für die Reflexion, aber weiter aus diesen transcendentalen Ideen der spekulativen Vernunft als Principien ist keine Wissenschaft mehr möglich, sondern nur Glaube, indem sich ihre nur verneinenden Ausdrücke aller Evolution versagen. Wir können sie nirgends als Erklärungsgründe oben anstellen, um aus ihnen das Wesen der Dinge zu verstehen, sondern wir müssen sie nur zu dem gegebenen Wesen der Dinge unvermeidlich hinzudenken, um uns selbst zu verstehen.

§. 156.

Das System der regulativen Principien der Urtheilskraft enthält zwey Theile, die ideellen Regulative und die hevristischen Maximen des Systems für die Natur. Von diesen sind die erstern die höchsten allumfassenden, die Regeln der systematisirenden Urtheilskraft ordnen sich erst dem ersten idealen Regulativ unter. Dieses erste ideale Regulativ fordert mathematische Theorie für die ganze natürliche Ansicht der Dinge, und erst in der Sphäre dieser Regel treten sich die hevristischen Maximen der systematisirenden Urtheilskraft einander entgegen. Jedes logische System forderte ein System von Begriffen in Definitionen und Eintheilungen, und ein System von Urtheilen in jeder theoretischen Wissenschaft durch Beweis. Nach diesen zwey Formen des Systems treten sich also die hevristischen Maximen nach Klassifikation von Begriffen und den Ansprüchen des Beweises einander entgegen. Es stehen in aller Naturwissenschaft Systematiker und Historiker, Theoretiker und Empiriker einander gegen über.

Erstlich für die Klassifikation von Begriffen machen in empirischer Anthropologie, Experimentalphysik und Naturgeschichte die beyden Maximen der Homogeneität alles Ungleichartigen und der Specifikation ins Unendliche neben einander ihre Rechte gelten, indem bey der stetigen Einheit unsrer Erkenntniß (nach §. 111. 2.) alles irgend gegebene Mannigfaltige der Regel der systematischen Einheit unterliegen muß, das Individuelle der einzelnen Form durch eine beschreibende Zusammensetzung aus Begriffen aber nie erreicht werden kann, sondern jedesmal über diese der Anschauung bedarf. Wenn also Büffon und Linnee über die Ansprüche der Klassifikation an die Naturgeschichte streiten.

so gehört dieser Streit nicht der Wissenschaft, sonderu für diese sind beyde einig, in der Wissenschaft stehen beyde entgegengesetzte Verfahrungsarten nothwendig neben einander für jeden Theil der Naturwissenschaft, der sich nicht zu einer konstitutiven Theorte eignet. Die Maxime einer Stuffenleiter der Wesen aber nach der dritten Regel (§. 111. 2.), der Stetigkeit aller logischen Formen gehört eigentlich nur der Leibnitzischen Metaphysik aus ihrer Idee des Alls der Realitäten in Gott und der Vorstellung anderer Wesen durch successive Verneinungen aus diesem All der Realität. Da wir diese Vorstellungsart verwerfen müssen nach (§. 147. 2.), so hat also jene Maxime der Anordnung in eine Reihe der Abstuffungen keinen Werth, wir werden vielmehr unter der Regel der logischen Stetigkeit nach Batsch seinem Ausdruck eine netzförmige Verbindung in dem Uebergang von Art zu Art zu erwarten haben, indem die Verzweigungen jedes Stammes von Begriffen sich in dem Wirklichen der Natur auf mannigfaltige Weise einander durchkreuzen. Die Folge davon ist: es giebt nur ein System der physiologischen Theorie, es können aber mancherley Systeme der Anordnung ihrer Begriffe neben einander bestehen. (Nach Linnee und Jussieu, nach Lavoisier und Winterl.)

Zweytens für den Beweis im System der Urtheile fordern die Theoretiker nach der einen Maxime, daß jedes Besondre nur durch sein übergeordnetes Allgemeines wahr sey, also aus diesem begriffen werden müsse; die Empiriker hingegen nach der andern Maxime setzen allen Werth in die lautere Thatsache, welche jedesmal nur durch Wahrnehmung ausgemittelt werden kann wegen der Unzulänglichkeit der nur mittelbaren logischen Erkenntuiß für sich. Hier haben wir von den Rechten des Beweises schon ausführlich gesprochen, und kennen auch das wahre Wesen der Theorie

für die Naturwissenschaft, indem sie nämlich eine Form giebt, welche alle Erfahrung beherrscht, für sich aber jederzeit eine leere Form allgemeiner Gesetze bleibt. Für den Gebrauch im gemeinen Leben wird die strenge Anwendung der Mathematik die Gränze bestimmen, jenseit welcher das empirische Verfahren immer den Vorzug vor dem rationellen behauptet; das Rationelle wird aber dann sein Interesse weislich auf die Wissenschaft beschränken, durch welche es erst mittelbar auf das Leben zurück wirken kann. So lange nämlich die rationelle Naturlehre wirklich nach hevristischen Maximen Induktionen bildet, erkennt sie (insgeheim oder sich bewußt) doch die Empirie als ihre Lehrerin an, und sie vermag sich erst dann wieder über sie zu erheben, wenn sie in Stand gesetzt ist, theilweis ihre Resultate als konstitutive Gesetze über die Erfahrungen zu erheben, in untergeordneten durch Induktionen begründeten Theorien. Deutlicher wird uns noch der Unterschied des theoretischen und empirischen Verfahrens in den Naturwissenschaften, wenn wir das Wesen der Theorie aus dem oben Entwickelten noch näher vergleichen. Alle Theorie bildete sich entweder durch Spekulation oder durch Induktion, der Spekulation gehörte dann die konstitutive Theorie aus gegebenen allgemeinen Gesetzen, aber auch die Induktion gründete ihre Ansprüche nicht nur auf die Vielheit der Fälle unter einer Regel, welche nur eine Allgemeinheit der Angewöhnung gäbe, sondern auf die Voraussetzung der Regel selbst nach hevristischen Maximen. Dieses Verhältniß der hevristischen Maximen zur Beobachtung, um richtige Induktionen zu erhalten, ist es eigentlich, woran sich einseitiger Empirismus und falsches Theoretisiren vom richtigen Verfahren unterscheiden. Reiner Empirismus, welcher, abgesehen von aller Theorie, nur Thatsachen sammelt und erzählt, ver-

dient keinen Tadel, der fehlerhafte Empirismus ist im Grunde schon theoretisch, er sucht Induktionen, aber ohne leitende Maximen, seine Regeln sind daher nur aus Mehrheit der Fälle und nach Gewohnheiten, ohne alles Princip zusammengelesen. So z. B. tadelt der Arzt das Heilverfahren eines bloßen Empirikers, welcher seine Mittel ins Unbestimmte nur anwendet, weil sie schon oft gute Dienste thaten, oder weil sie bey diesen einzelnen Symptomen oft gute Dienste thaten; der Empiriker aber kann ihm dagegen antworten: Ihr rationellen Aerzte verfahrt ja gerade eben so, was helfen die vielen Worte um Theorie, ihr erklärt damit so wenig als wir, und wendet nach der Reihe jedes Mittel doch nur darum an, weil seine Heilkraft durch die Erfahrung erprobt ist. Der wahre Unterschied liegt nämlich nicht in diesem letzten Gebrauch der Induktion selbst, der ist auf beyden Seiten derselbe, der Gewinn aber, den der rationelle Arzt von seiner theoretischen Wissenschaft zieht, besteht in leitenden Maximen, welche seiner Induktion die Sicherheit gewähren, wiewohl er nicht im Stande ist, sie zu konstitutiven Gesetzen einer Theorie zu erheben, aus denen sich einsehen ließe, warum gerade hier dies, dort jenes Mittel das beste sey. Umgekehrt die falsche Theorie, welche dem gesunden Empirismus entgegen steht, fehlt darin, daß sie, anstatt sich mit leitenden Maximen für die Induktion zu begnügen, an die Stelle der Induktion sich gewaltsam durch willkührliche Hypothesen konstitutiver Gesetze bemächtigen will, welche ihr alle weitern Induktionen aus der Erfahrung entbehrlich machten, indem sie aus ihnen schon den wahren Hergang der Sache zu begreiffen wähnt. Es fällt in die Augen, wie dieses gerade das falsche Theoretisiren der atomistischen Naturphilosophie mit der willkührlichen Grundgestalt ihrer absolut harten ersten Körperchen, die

Kartesischen Theorien oder Eulers Theorie des Magneten, eben so alle gemeinen Hypothesen über die Bildung unsers Planetensystems, oder endlich die Theorien der Humoral- und Nervenpathologie trifft. Das richtige Verfahren also soll nicht bloßen empirischen Zusammenstellungen folgen, und doch auch nicht konstitutive Hypothesen voraussetzen, sondern nur reflektirend sich an leitende Maximen halten. Hier aber ist das Talent des Naturforschers nicht bloße erlernte Geschicklichkeit, sondern genialisch oder wenigstens natürliches Talent, wenn er mit Erfolg kombiniren soll.

§. 157.

Wegen des Folgenden müssen wir diesen Unterschied in Rücksicht des besondern Verhältnisses von Kants dynamischer Naturphilosophie und Schellings heuristischer näher beleuchten.

Kant stellte der atomistischen mathematischen Physik, die auf dem metaphysischen Vorurtheil wider eine actio in distans und dem mathematischen des absolut Harten gegründet war, seine philosophische Dynamik entgegen, in welcher zuerst dem Gesetz der Stetigkeit in der mathematischen Physik sein Recht wiederfuhr. Diese vielversprechende und für die Mathematik so bequeme Lehre fand zum Theil Beyfall, wurde aber fast allgemein mißverstanden, indem einige ihre atomistischen Vorurtheile nicht ganz los werden konnten, andere aber diese Lehre mit Schellings dynamischer Naturphilosophie verwechselten, welche doch von ganz anderer Tendenz ist. Kants mathematische Physik ist der Anfang einer Theorie der Natur, welche sich regelmäßig aus konstitutiven Gesetzen entwickelt, Schellings Naturphilosophie benutzt hingegen nur die allgemeinsten Formen ih-

rer Gesetze als hevristische Maximen, und bildet sich unter diesen nur nach Induktionen an der Erfahrung selbst aus, (wie sich dies am reinsten und reichhaltigsten in seiner Schrift von der Weltseele zeigt, in welcher er zuerst alle jene Kombinationen aus der Erfahrung bekannt machte, von denen seitdem unsre philosophische Physik zu leben hat.) Der Unterschied zwischen beyden ist also gerade der allgemeinste, von dem wir hier sprechen, die völlig entwickelten Gesetze der Kantischen Dynamik stehen nur als leitende Maximen über Schellings bloß phänomenologischer Naturphilosophie. Hierdurch entsteht der Schein, als ob es mit der zweyten Behandlung gar nicht auf Theorie abgesehen wäre, man hat sogar, eben weil das alte atomistische, mathematisch hypothetische oder auch Kantisch dynamische Verfahren bestimmt auf Theorie ausgieng, gerade darin den Gegensatz der neuen Lehre gesucht, daß sie gar nicht erklären, keine Theorie geben wolle. Aber dies ist bloßer Mißverstand. In ihrer Vollendung geht sie eben sowohl auf Theorie aus, sie enthält theilweis beständig einzelne Theorien der Wärme, des Lebensprocesses u. s. w. in sich, und sie erscheint nur deshalb im Ganzen nicht als Theorie, weil sie nach ihrem Hauptgeschäft eben die Theorie erst vorzubereiten sucht; denn erst, nachdem ihre Kombinationen mit Hülfe ihrer hevristischen Maximen vollendet sind, zeigen sich die Anfänge der Theorien, die durch dieses Verfahren gewonnen werden, aus denen man wie gewöhnlich den Verlauf einzelner Processe der Erwärmung, Elektricität, Assimilation, Irritabilität u. s. w. erklärt.

Sie lebt in den Induktionen, welche durch ihre höchsten leitenden Maximen herbey geführt werden; sie stellt uns für die Naturgeschichte der Erde als oberste leitende Maximen ihre astronomischen Verhältnisse, die Aktionen ih-

res lebendigen Organismus und das Licht der Sonne auf, und ihr erstes Geschäft ist, in Experimentalphysik und Physiologie des Organismus alle einzelnen Thatsachen diesen leitenden Maximen zu unterwerfen und ihnen gemäß anzuordnen. Wo aber diese Induktionen eine gewisse Vollständigkeit erreicht haben, oder erreichen werden, da wenden sie sich wieder erklärend an das einzelne Phänomen zurück, und zeigen so, welches eigentlich die Funktion der Induktion für die Theorie der Natur seyn sollte. Sie soll, wie oben gefordert wurde, in den der Mathematik zunächst unzugänglichen Gegenden vom Individuellen der Beobachtung ausgehend, diesen Theil der Wissenschaft der Theorie unterwerfen. Diesen Mißverstand zu heben war uns wesentlich nothwendig, damit dasjenige verstanden werden kann, was wir näher von den idealen Regulativen und ihrem gegenseitigen Verhältniß zu sagen haben.

Drittes Kapitel.

Die idealen Regulative.

§. 158.

Wir erhielten in der Lehre von den Ideen die drey modalischen Grundsätze (§. 131.), die Welt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung; der Erscheinung liegt ein Seyn an sich zu Grunde für den Glauben, und die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich für die Ahndung. Diese drey Grundsätze geben uns jetzt folgende Regulative.

1) Das Ziel der Wissenschaft für jede natürliche Ansicht der Dinge ist Theorie.

2) Jede Theorie ist mathematisch, und geht auf ein unvollendbares Ganzes, so daß alle Erklärungen ohne einen ersten Anfang nur für die Entwickelungen einer fortlaufenden Geschichte gegeben werden. Eine jede solche Theorie theilt sich in einen konstitutiven mathematischen Theil und einen empirisch regulativen nach heuristischen Maximen.

3) Es giebt eine vollständige Theorie der äußern Natur, und innerlich eine vollständige Theorie der einzelnen Vernunft.

4) Die ideale Ansicht der Dinge ist ohne alle Theorie, aus spekulativen Ideen ist keine Theorie möglich.

5) Aller theoretischen Naturbeurtheilung aus Begriffen steht die ästhetische aus bloßen Gefühlen gegen über als Eigenthum der religiösen Ansicht der Dinge.

Die Scheidung dieses theoretischen und idealen Gebietes in unserm Geiste ist denn das eigentliche letzte Ziel aller Spekulation, die Vermengung und Verwechselung von Theorie und Idee ist hingegen die erste Quelle aller mythologischen Religionslehre von der ersten Dichtung bis zur sublimsten Metaphysik, sie ist die Quelle aller hyperphysischen Theorie und aller positiven Lehre vom Absoluten. In dieser Verwechselung liegt der Grund aller Streitigkeiten um Ideen, und aller Irrthümer des gemeinen Lebens über diese und die Religion.

Wer seinen Glauben hier an keine Theorie Preis geben will, haßt als idealer Empiriker alle Spekulation, überliefert sich aber eben damit dem Aberglauben. Wer mehr Muth hat, es mit der Theorie zu wagen, macht dann an diese durchaus falsche Forderungen, indem er die religiöse Ansicht der Dinge als die Spitze aller Theorie für das Thema der obersten physikalischen Aufgabe ansieht. Dieser Misgriff liegt im ganzen gemeinen protestantischen Religionsunterricht so gut wie im künstlichsten philosophischen System der Dogmatik. Wenn ihr nach den Ideen der Ewigkeit eures Wesens und der Freyheit eures Willens fragt, so ist es euch nicht genug, neben aller Theorie den Glauben an diese festgestellt zu sehen, sondern ihr verlangt noch weiter, diese Ideen wieder als Anfänge einer höheren Theorie brauchen zu dürfen, in welcher ihr z. B. aus der Idee der Freyheit die ganze Geschichte eurer Handlungen, die Organisation eures Charakters, die Theorie des Sündenfalles und der Wiederversöhnung mit Gott erklärend ableiten

wollt, eben wie den Blitz aus den Gesetzen der Elektricität. Ihr hört nicht auf, Bilder darüber zu versuchen, und wie wohl ihr eingesteht, daß dies alles Geheimnisse der Religion seyen, meint ihr doch mit euern Bildern noch etwas darüber gesagt zu haben. Wer es endlich noch spekulativer nimmt, will uns gar das wahre Wesen der Dinge mit Spinoza aus der Idee der Gottheit oder mit Fichte und Schelling aus der Idee der Welt begreifen lehren.

Wir haben dagegen erstlich in Schutz zu nehmen die rechtmäßigen Ansprüche der mathematischen Theorie, und dann bestimmt zu sondern alle Idee von theoretischen Expositionen. Dies wird sich am verständlichsten darstellen polemisch gegen ein noch geltendes spekulatives System. Ich wähle das von Schelling.

§. 159.

Weil doch nur im Ganzen ihrer Gemeinschaft der Dinge die Natur eigentlich ist, so hat Schelling im Widerwillen gegen die trennenden Formeln aus dem Gesetze der Kausalität alle eigentliche Erklärung und Theorie von seiner Naturphilosophie abgelehnt, und statt dessen andere Formeln einer Zurückführung alles Differenten auf die absolute Identität gewählt. Ich habe das Misverständniß hierin schon gerügt. Allerdings ist seine Naturphilosophie nicht Theorie, aber sie ist im Dienste der Theorie, Vorbereitung derselben nach heuristischen Maximen. Solang es mit ihr nicht wieder zur Theorie kommt, ist das Ganze nichts als eine Klassifikation der physikalischen Begriffe, wie sie sich unter die Begriffe Schwere, Licht, Organismus, oder Magnetismus, Elektricität und Chemismus u. s. w. ordnen lassen, sie ist das

nämliche für Chemie und Physik überhaupt, was Linnees System für die Naturgeschichte seyn sollte. Soll sie aber, wie in Schellings Schrift von der Weltseele eine tiefere Bedeutung bekommen, so muß sie sich von ihrem vornehmen philosophischen Dreyfuß wieder zur einzelnen Erfahrung herablassen, Kräfte und ihre Wirkungen anerkennen, kurz physikalische Theorien versuchen im Wettstreit mit unsrer frühern Physik. Doch um die ganzen Irrungen nicht länger hinter Worte zu verstecken, und hinter Einseitigkeiten einer bald nur Begriffe bald aber Urtheile systematisirenden Theorie, was ist denn überhaupt das Wesen aller Theorie, nach dem strengsten wissenschaftlichsten Ausdruck? Evolution einzelner Erkenntnisse aus einer gegebenen Involution eines Ganzen in unserm Wissen. Und dies ist denn doch die Schellingische Naturphilosophie in allem, was sie thut.

Aber dies ist auch die schlimmste Schwierigkeit noch nicht, Schelling verwechselt das Ideale mit dem Natürlichen eigentlich darin, daß er die heuristischen Maximen, welche ihm vorschweben, die doch alle mathematisch sind, oder gar nur empirisch physikalisch für rein philosophisch hält. Wir können seine Schemate der Naturphilosophie in die drey der Duplicität, Triplicität und Quadruplicität eintheilen, von welchen er meint, er habe sie in dem spinozistischen Anfang seines Identitätssystems aus den höchsten Gesetzen des Ansich der Dinge abgeleitet. Er meint das Gesetz der Duplicität aus dem höchsten Gegensatz des Subjektiven und Objektiven in der absoluten Identität der Selbsterkenntniß der absoluten Vernunft abgeleitet zu haben. In seiner wirklichen Naturphilosophie ist es aber gar nicht von so hoher Abkunft, sondern da ist es nur das Schema der mathematischen Entgegensetzung positiver und negativer Größen in dem Bilde der entgegengesetzten Richtungen auf

einer geraden Linie, und physikalische Bedeutung bekommt es ganz empirisch durch die Entgegensetzung zwey solcher Größen durch den Konflikt zwey entgegengesetzter Kräfte im Lichte, welche sich bald als + M und — M, bald als + E und — E, bald als + O und — O einander entgegen treten.

Er meint ferner im Bruno das Schema der Triplicität aus dem höchsten Gesetze des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, welches sich zu oberst als Welt (Gott der Sohn) als Gesetz und Form der Welt und als Gottheit (Gott der Vater) darstellt, abgeleitet zu haben. In seiner wirklichen Naturphilosophie liegt aber aller Triplicität der Kepplerschen Gesetze, von Magnetismus, Elektricität und Chemismus; Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion u. s. w. nichts zu Grunde, als das mathematische Schema der drey Dimensionen im Raume, welches mit jenem philosophischen nichts zu thun hat, physikalisch aber völlig willkührlich gebraucht wird.

Er meint endlich das Schema der Quadruplicität der Windrose durch den Ausdruck der Vereinigung eines absoluten und relativen Gegensatzes philosophisch abgeleitet zu haben. In seiner wirklichen Naturphilosophie aber liegt nur das mathematische Schema der Axendrehung einer Kugel mit dem direkten Gegensatz ihrer Pole und dem indirekten in der Richtung ihrer Drehung zu Grunde, welche physikalisch durch die Axendrehung der Erde landkartenweise mit der größten Willkühr bald auf philosophische Systeme, bald auf Arzneymittel angewendet wird.

In der That sind alle solche philosophischen Schemate für die Naturphilosophie nur leere Formen, welche auf subjektive Momente in der Geschichte unsers Erkennens gehen, (nach §. 111.) und meist nur logisch für die Methode

gebraucht werden können, das bedeutende Entwickelungsfähige gehört aber alles der Mathematik. Der Fehler in Schellings Naturphilosophie liegt gerade darin, worin er neuerdings ihren höchsten Werth sucht, in der höheren Bedeutung, die hinter den mathematischen Formen noch verborgen seyn soll, welche aber eben für alle Theorie gar nicht da ist.

Die großen Bequemlichkeiten im Beurtheilen der Natur, welche diese neue angeblich dynamische Physik über die hergebrachten Versuche zu mathematischen Theorien haben will, entspringen aus einem Vortheil, der um nichts besser ist, als die Einführung des Wunderglaubens in die Physik unter dem Vorwand, vor Gott sey kein Ding unmöglich, ja er ist sogar eins und dasselbe mit diesem. Wenn z. B. der thierische Magnetismus uns durch unerwartete Reaktionen durch große Räume und nach ungewohnten Zeitverhältnissen in Erstaunen setzt: so sagt diese Philosophie prahlend, Raum und Zeit sind nur das endliche Band der Erscheinung, wer sich zum wahren Wesen der Dinge erhebt, erhebt sich über sie, und was nach jener Mathematik unmöglich und widersprechend scheint, wird vor uns hier aus der Weltseele als dem wahren Bande der Dinge leicht begriffen. Dies ist nichts als jenes Raisonnement der faulen Vernunft, wie Kant es nannte, welches aller Theorie ein viel zu frühes Ziel setzt. Was nach räumlichen und zeitlichen Verhältnissen beobachtet wurde, muß auch nach diesen erklärbar seyn, und gerade aus den Gesetzen der Erscheinung soll hier alles erklärt werden, berufe sich also da ja niemand auf das höhere wahre Wesen der Dinge, um größere Einsicht zu zeigen. Vielmehr liegt davon, daß ihr jene Erscheinungen mathematisch und materiell unerklärlich findet, die Schuld nur an euch; nur daran, daß ihr euch der hergebrachten

atomistischen Formen und ihrer Porenlehre nicht entschlagen könnt. Wärme, Licht und Schall gehen nach ähnlichen Gesetzen ungehindert in die Ferne, und diese erkennen eure Meister selbst noch als materiell an, oder wenn ihr dies nicht so begreift, so liegt auch da derselbe Fehler zu Grunde: ihr könnt nicht begreifen, wie die materielle Welt sich selbst Gestalt und Einheit geben kann, indem ihr nur aus dem Seyn ihrer Masse, ihrer Trägheit und Undurchdringlichkeit die Erklärung versucht, woraus sie nicht gelingen kann. Die Formen der Processe, in denen sich die Masse bewegt, hättet ihr euch konstruiren sollen, dann würdet ihr einsehen lernen, wie alles Räumliche und Zeitliche auch in Raum und Zeit seiner bestimmten materiellen Erklärung unterworfen werden kann. Schelling selbst ist hierin noch ganz im Fehler. So genau er Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft verstanden hat, so ist es ihm doch nicht gelungen, Kants Ansicht sich selbst ohne Fehler zu vollenden, er wählte zu allgemeine leitende Maximen; Farben, Töne und das innere Leben spielen ihm beständig vor den Augen, so daß er zu keiner Vollendung des Materialismus in sich selbst kommen kann, und dadurch eben selbst wieder zum Schlusse Atomistiker wird. In seiner Schrift von der Weltseele (S. 168.) sagt Schelling über die materielle Gemeinschaft der Dinge: „es läßt sich in der Welt überhaupt kein dynamischer Zusammenhang denken, ohne daß man eine ursprüngliche Homogeneität aller Materie annehme. Wir sind genöthigt, die positive Materie, die sich im Lichte und der Wärme offenbart, als das allgemeine Auflösungsmittel (welches hernach Menstruum universale, Aether, Weltseele genannt wird) anzusehen.“ Diese Ansicht der Dinge ist nichts als modificirte, gleichsam chemische Atomistik. Vergleichen wir da-

mit, was wir in der Lehre von den Ideen bey der Idee der Seele in Rücksicht der materiellen Gemeinschaft festsetzen mußten, so wird uns Schellings Fehler ganz deutlich werden. Schellings Aether ist als Auflösungsmittel unvermeidlich eine chemische Art von Materie, wir verstehen nach seiner Exposition, wie durch Kants Begriff einer vollständigen chemischen Durchdringung eine chemisch zusammengesetzte Masse doch durchaus homogen seyn kann. Durch das aneignende Oxygen in der Verkalkung wird z. B. das Silber der Salzsäure verbunden, so daß nun ein durchaus homogens salzsaures Silber bis in seine kleinsten Theile gegeben ist, in welchem kein Theil werde Oxygen, noch Silber, noch Salzsäure ist, sondern jeder die chemische Vereinigung dieser drey. Es ist hier weder Sauerstoff, noch Silber noch Säure, sondern nur die Einheit des Hornsilbers. Allein mit dieser chemischen Verbindung ist das erste, die mechanische Möglichkeit einer materiellen Einheit noch gar nicht erklärt. Wie ist denn eine Masse z. B. von Hornsilber oder gar ein Krystall möglich? In der Masse liegt ja jeder Theil neben dem andern als theilbar in Theile, so daß jeder Theil in der bloßen mechanischen Zusammensetzung nur für sich ist, und keiner in der Einheit mit dem andern. Darauf antwortet Kant mit dem Hauptsatz gegen die Atomistik: Die Materie erfüllt ihren Raum nicht dadurch allein, daß sie in ihm ist, (ihn einnimmt, daß sie ein Volumen hat, ein geometrischer Körper ist,) sondern nur durch die zurückstoßende Kraft, die bey ihrer Substanz ist, durch die Elasticität aller materiellen Substanz. D. h. im Allgemeinen: Einheit und Verbindung der materiellen Existenz ist nur in der Gemeinschaft der Substanzen durch die Wechselwirkung ihrer Kräfte zu begreifen. (§. 113.) Das eigentlich Seyende, die Substanz der Materie ist die

Masse, welche aber nur ein Vieles ist ohne alle Einheit, ein Theilbares ins Unendliche, wo doch jedes Ganze nur durch die Theile bestehen soll. Allein diese Substanz ist für sich eine bloße Abstraktion, in der Natur ist bey jeder Substanz ihre Kraft, und durch diese Kraft die Form eines physischen Processes, als Form einer Wechselwirkung, durch welche allein Einheit und Verbindung in das materielle Seyn kommt. Dieses Gesetz, daß in allem materiellen Daseyn die Einheit und Verbindung nicht von dem Seyenden für sich, sondern nur von der Form des physischen Processes kommt, in welchem die Substanz jedesmal ist und sich bewegt — dieses hat Schelling nicht eingesehen. Er sagt in einer andern Schrift: (gegen Fichte S. 125.) „Die Physik hat über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als solche, das Verbundene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band oder die Kopula der beyden Elektricitäten.“ Wir bemerken hieran erstlich, daß das falsche von Winterls System nämlich seine seichte Naturphilosophie nur allzusehr auf Schellings Sprache eingewirkt hat. Nach Winterl liegen dem Seyn der Materie die todten Atomen der Masse zu Grunde als das Gestaltlose und Differenzlose, gleichsam der Träger des Bandes und der begeistenden Principien, durch welche letztere erst Gestalt und Proceß da ist. Schelling vereinigt dieses Band mit den begeistenden Principien in seiner lebendigen Kopula, und bringt dann die Grundkorrektion der Winterlschen Philosophie an, daß er dieses Band allein als das Seyende anerkennt, jenen Atomen oder der gestaltlosen Masse aber das Seyn abspricht. Allein indem die Masse denn doch immer das nichtseyende Viele als das Viele

bleibt, auf welches als die bloße Schranke man doch zuweilen zu sprechen kömmt, so wird dieses Nichtseyn wohl nur eine polemische Wendung des Sprachgebrauchs bleiben, denn von dem wahrhaft und in der That Nichtseyenden pflegt man auch nicht zu sprechen, anders als apagogisch. Hätte es aber auf die eine oder andere Weise mit dem Seyn dieser todten Masse doch seine Richtigkeit, so wäre diese Ansicht bey Winterl und Schelling nur eine neue Wendung jener alten Lehre vom Ahriman und Ormuzd oder vom gestaltlosen Chaos, welches todt ist, und einem dazu tretenden belebenden Formprincip. (§. 111. 4)) Diese Lehre kennen wir aber schon: sie entsteht, wenn man abstrahirten Formen ein eignes Wesen für sich beymißt, und sie so ihrem eignen Gehalte gegen über stellt, anstatt Form und Gehalt erst in demselben Ganzen zu vereinigen, ehe man von dem Seyn desselben spricht. So findet es sich denn auch in der That: die chemischen Eigenschaften der Masse in abstracto gedacht, als ein Selbstständiges, sind Winterls Band und die Formen der physischen Processe, unter denen die Masse in Gemeinschaft kommt, substantiirt sind seine begeistenden Principien. Auch Schelling hat diesen falschen Weg eingeschlagen, und würde, wenn er ihn weiter verfolgt, das Ziel, welches er immer anstrebte, Vernichtung jener Trennung abstrahirter Formen, wieder ganz aus dem Auge verlieren. Beyspiele werden dies ganz deutlich machen. Was ist nach Schelling das eigentlich seyende im Thier, in der Pflanze? — nicht die Nahrung, die es in sich aufgenommen hat, nicht die Masse, mit der es auf die Waage fällt, sondern die lebendige Einheit des Organismus, die Kopula in ihm, die Einheit des Lebensprocesses. Oder in einem leichteren Beyspiel: Was ist der Rhein? Ein Strom, der von den Alpen herab nach der Nordsee fließt, er ist

nicht eigentlich das Waſſer in ihm, welches täglich ein anderes iſt, nicht das Ufer, welches ihn nur beſchränkt, ſondern die Einheit des phyſiſchen Proceſſes, wodurch auf ſein Bett beſchränkt beſtändig Waſſer im Strömen iſt. Mit andern Worten: was wir Thier, Pflanze, den Rhein nennen, iſt nicht ein ſeyendes, ſondern eine Geſchichte, ein Werden, ein Leben. Dadurch wird die Sache klar, Schelling hätte oben und ſonſt ſehr häufig anſtatt das eigentlich Seyende, das eigentliche Werden ſagen ſollen und alles wäre richtig. Die Einheit und Verbindung wird der materiellen Welt nicht unmittelbar durch ihr Seyendes durch ihre Subſtanz, die iſt gerade das Viele in ihr, ſondern durch das Werden bey der Subſtanz, in dieſem Werden iſt nicht jedes für ſich, ſondern der Zuſtand der einen Subſtanz durch den aller andern vermittelſt der Wechſelwirkung ihrer Kräfte, und die Einheit und Verbindung dieſer Welt beſteht nur in der Gemeinſchaft ihrer Subſtanzen unter den Formen phyſiſcher Proceſſe. Schellings Fehler iſt alſo der, daß er den bloßen Formen des Werdens, den phyſiſchen Proceſſen, wieder ein Seyn geben will in abstracto, und ſein Aether, ſeine Weltſeele als das materielle Princip der Gemeinſchaft aller Dinge iſt nicht das Seyn einer erſten Materie, ſondern die urſprüngliche Anziehung oder eigentlich das von uns aufgewieſene Geſetz der höchſten Form aller phyſiſchen Proceſſe als Form eines Organismus. Und ſo beſtätigt ſich auch hier, wie in aller theoretiſchen Wiſſenſchaft, daß alle Theorie immer erſt hinter der Erfahrung her unſerm Geiſte klar wird. Durch bloße Induktion aus Erfahrungen bewährte Schelling ſein Grundgeſetz des univerſellen Organismus, erſt nachher gelang es uns, jene einfachen mathematiſchen Momente zu finden, wodurch die Nothwendigkeit dieſes Geſetzes theoretiſch abgeleitet wird.

Es ist die Form eines magnetischen, elektrischen, chemischen, mechanischen oder organischeu Processes, worin wir die Einheit in äußerer Natur begreifen. Schelling sagt, (gegen Fichte S. 129.) das Grundgesetz meiner physikalischen Ansicht ist: „daß ich die Natur nicht mechanisch sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht, dann ist die Natur unleugbar todt, und jeder andre Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht." Hier versteht er den Unterschied des Mechanischen und Dynamischen nicht, indem er ihn dem des Lebendigen und Todten gleichsetzt. Es war der Fehler der Atomenlehre in engster Bedeutung als einer nur mechanischen Physik, daß sie das Wesen der Materie ohne alle Kraft, ohne alle Dynamik zu verstehen hoffte, dagegen fordert die dynamische Ansicht vor allem Kraftäußerung durch ursprüngliche Anziehung und Abstoßung von der Materie. Aber diese Kraftäußerung ist noch nicht Leben in eminenterem Sinne, dieses Anziehen und Abstoßen ist eine durchaus äußere Reaktion des einen gegen das andere, Leben aber ist nur da, wo innere Thätigkeit ist, unmittelbar in der Materie also nirgends. Allerdings hat Schelling recht, daß die Natur ein lebendiges Ganzes ist, und als solches erkannt werden muß, aber dieses ist das Thema keiner Wissenschaft, also auch nicht der äußern Naturlehre. Die lebendige Ansicht der Natur außer uns erhalten wir nur nach Ideen also für eine bloß ästhetische Beurtheilung jenseit aller Theorie. Aber freylich muß eben die von uns entwickelte Lehre von den Ideen vorausgesetzt seyn, damit diese Unterscheidung verständlich werde. Für denjenigen, der wie Schelling ein für allemal ohne Untersuchung nur eine Ueberzeugungsweise des absolut Wahren gelten lassen will, hat unsre Unter-

scheidung der Erscheinung und des Seyns an sich, somit auch unsre Unterscheidung einer materiellen und geistigen Ansicht der Dinge keine Bedeutung. Ist aber diese Berichtigung einmal in der Lehre von den Ideen gegeben, so wird auch das übrige von selbst klar werden.

§. 160.

Wir fordern also Theorie in strengster Bedeutung von jeder natürlichen Ansicht der Dinge, aber eben in ihrem Gegensatze gegen die ideale Ansicht. Die höchste Vollendung physischer Theorie besitzen wir bis jetzt in Laplaces Mechanik des Himmels, wozu aber das chemische und physiologische Gegenstück, auf welches die Wissenschaft gleich gerechte Ansprüche hat, noch fehlt.

Die ganze äußere Natur soll der Konsequenz einer strengen Theorie unterworfen werden, in welcher jedes Phänomen aus seinen übergeordneten Gesetzen erklärlich seyn muß, aber jederzeit nur in einer mathematischen Theorie, welche das Einzelne jeder Thatsache geschichtlich voraussetzt und die Unvollendbarkeit ihrer Reihen in ihrer Unendlichkeit und Stetigkeit anerkennt. Dies ist der Punkt, auf welchen die Ideen gewöhnlich irriger Weise in Anspruch genommen werden. Jede physische Theorie muß sich beschränken, die Verhältnisse einzelner Theile aus einer unendlichen Geschichte zu erklären, sie darf nie auf eine Totalität ihres Ganzen Anspruch machen. Diese Totalität denken wir nur nach Ideen, Ideen aber sind eben physikalisch von gar keinem Gebrauch. In der Natur ist nur Endliches, Beschränktes, Abhängiges und Zufälliges in einem unvollendbaren Ganzen gegeben, für welches Totalität, Absolutes, Freyheit und Ewigkeit keine Bedeutung haben. Es ist die all-

gemeinste Bedeutung des atomistischen Verfahrens in der Physik, von dem wir uns befreyen sollen, daß man seine Theorie aus einem ersten Anfang (z. B. in der Kosmologie) aus dem Einfachen (in der Monadologie und Atomistik in engerer Bedeutung) aus Freyheit und absoluter Nothwendigkeit versucht, anstatt sich zu beschränken in jeder Geschichte nur einen Theil mitten aus einem größern Ganzen zu sehen. Dahin gehört z. B. außer der bekannten Atomenlehre jeder Versuch einen absoluten Anfangszustand seiner Geschichte erfinden zu wollen und so diese Geschichte nicht aus ihrer Eins, sondern aus ihrem Zero zu evolviren wie man etwa in der Pysik mit einem ruhigen Chaos beginnt, oder wie Kant aus einer homogenen ruhigen Flüssigkeit, Schelling aus der chemischen absoluten Ruhe einer ursprünglichen Auflösung aller Materien im Aether seine Geschichte des Sonnensystems evolvirt.

Am allgemeinsten zeigt sich dieser Fehler im Gebrauch der Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit, welche selbst Kant fälschlich wieder als physikalische Regulative anerkennt, nachdem er ihnen anfangs alle Ansprüche kostitutiv abgesprochen hatte. Er verstand aber hier die Natur der systematisirenden Maximen nicht, sonst hätte er eingesehen, daß jede regulative Maxime für die natürliche Ansicht der Dinge sich nur dem Grade nach in der Anwendung vom konstitutiven Gesetze unterscheidet, und eigentlich selbst als ein nur noch unbekanntes konstitutives Gesetz der Theorie zum Grunde liegt. (§. 86.) Aller Theorie aber setzen wir die idealen Regulative überhaupt entgegen, welche nur ästhetisch auf die Natur bezogen werden dürfen. Es giebt gar keinen rechtmäßigen physikalischen Gebrauch der Ideen, Seele, Welt und Gottheit.

Wir müssen die Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen für die Naturbeobachtung als Gesetz stehen lassen, und dürfen nie hoffen sie durch Voraussetzungen aus der Idee theoretisch zu ergänzen, indem dies in der Natur baarer Widerspruch wäre. Wir werden also erstlich nicht zugeben, daß man die unvollendbare endliche Realität des Gemüths in der innern Erfahrung durch die Unsterblichkeit der Seele nach der Idee ergänze, sondern wir bleiben für die Natur nur bey ihren Gesetzen des Endlichen.

Zweytens werden wir ebenfalls es nicht billigen, daß man nach der Idee einer absoluten Totalität und Identität der Dinge in der Welt die Natur beurtheile, und so z. B. äussere und innere Erfahrung in ein System zusammenzwänge. Wir sahen vielmehr, daß wir uns dadurch in Widersprüche mit der Mathematik verwickeln müssen, und nach dieser Idee anstatt des lebendigen Wechsels und der Fülle der Gestalten in der Natur nur eine leere Einheit erhalten, in der nichts Einzelnes zu unterscheiden wäre.

Eben so wenig werden wir drittens meynen, daß derjenige in der Natur etwas erklärt habe, der uns aufweist, mit welchem unerreichlichen Künstlergenie die Gottheit dieses oder jenes so zweckmäßtg einzurichten gewußt habe, wir sehen vielmehr, daß jede Berufung auf Erschaffung, Kraft und Wille des Schöpfers gar nicht in die Natur paßt, daß hier vielmehr nur dasjenige erklärt sey, dessen Entstehung wir aus dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit begreiffen.

§. 161.

Das wichtigste ist uns hier, die Idee sowohl des geringen Dienstes einer bloßen Nachhülfe für die Theorie zu ent-

lassen, als auch im Großen sie von aller Vermischung mit der Theorie zu befreyen. Dadurch treten wir dann endlich in dem eignen Gebiete der Ideen selbst sowohl für den Glauben als die Ahndung in Streit sowohl mit dem gemeinen Religionsunterricht als allen höhern ohne Kritik unternommenen spekulativen Versuchen. Auch hier wollen wir die nähere Entwickelung wieder im Gegensatz gegen Schelling und die ihm ähnlich philosophirenden ausführen.

Wir können unsre Lehre von den Ideen mit diesen höhern rationalistischen Versuchen auf vierfache Weise nach den vier Momenten der spekulativen Erkenntniß in Kontrast setzen.

1) Empirische Anschauung. Unsre Lehre des negativen Ursprungs der Ideen für den Glauben steht der positiven Erkenntniß des Absoluten aus intellektueller Anschauung entgegen.

2) Reine Anschauung. Schelling will das wahre Wesen der Dinge aus der absoluten Einheit erkennen, dadurch wird unrichtig die Mannigfaltigkeit zum Nichts des Endlichen, welches Nichts sich doch in der That nur darin zeigt, daß Form und Gehalt unsrer Erkenntniß nicht kongruent sind.

3) Logisches Denken. Anstatt des richtigen Gegensatzes von Erscheinung und Seyn an sich, wird die endliche Ansicht der Dinge als bloßes Produkt einer täuschenden Imagination verworfen, über die der Philosoph sich erheben soll, um das Ewige selbst zu erkennen und aus ihm die Natur zu verstehen.

4) Transcendentales Denken. Anstatt der religiösen Ansicht der Dinge wird hier das ganze System der Philosophie in eine physikalische Ansicht vereinigt.

Alle diese vier Momente wiederhohlen immer den nämlichen Fehler, Verwechselung der Verstandeseinheit der Theorie mit der Vernunfteinheit der Idee, eben indem man sich vom Verstande ganz befreyen will.

Die Grundlage dieser ganzen Lehre ist die absolute Einheit, das Εν καὶ Πᾶν, die absolute Identität und Totalität, welche als das konstitutive Princip alles unsers Wissens vorausgesetzt wird. Dieses geschieht aber nur, indem man die Leerheit des Grundbewußtseyns der Einheit und Nothwendigkeit in der endlichen Vernunft verkennt, und also das absolute Wissen in die bloße Form unsers Erkennens setzt, ohne einen Gehalt zu haben. Diese Darstellung gelingt anfangs, weil geschichtlich alle Spekulation sowohl theoretisch als nach Ideen sich nur im Streite mit dem ersten rohen Empirismus des gemeinen Lebens entwickelt, also nur polemisch auftritt, und so in den ideellen Formen des Absoluten einen eignen Gehalt zu besitzen wähnt, bis man entdeckt, daß dieser in der That doch nur aus Negationen zusammengestellt ist, also nur im Gegensatz gegen ein anderes von Bedeutung seyn kann. Indem nun diese Lehre nur in der höchsten Einheit und Nothwendigkeit die absolute Wahrheit anerkennt, wird sie unvermeidlich auf eine oder andere Weise für die Natur immer die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gegenstände vor dem Sinn als bloßen Schein des Endlichen verwerfen müssen; sie kann zwar alles erklären, aber immer nur durch Reduktion des Entgegengesetzten auf Null; sie kann ihr Erstes nur bildlich als einen ewigen Abgrund, aus dem alles Leben hervorquillt, oder ähnlich be-

zeichnen, verwandelt aber damit das All der Dinge in die ewige Leere einer absolut durchsichtigen Einheit. Es ist hier nämlich der Gegensatz des Endlichen und Ewigen darin durchaus mißverstanden, daß man meynt: die Vernunft vom Gehalte des Mannigfaltigen befreyen zu müssen, worin doch in der That die Beschränktheit unsrer endlichen Ansicht gar nicht besteht. Nicht der Gegensatz von Einheit und Mannigfaltigkeit, sondern der von Totalität und Unvollendbarkeit ins Unendliche zeigt uns den nur subjektiven Werth der Erscheinung. Darin, daß die Form unsrer Einheit durch die Mannigfaltigkeit des Gegebenen nicht erfüllt werden kann, erkennen wir die Schranken unsrer Ansicht. Wir werden uns zur Idee des Ewigen erheben, nicht indem wir die Einheit der Dinge ohne Mannigfaltigkeit denken, nicht indem wir das ewige Wesen in ein Gesetz der Identität setzen, sondern darin, daß wir uns Einheit und Mannigfaltigkeit beyde als völlig kongruent in einer geschlossenen Allheit vorstellen. Weder die Mannigfaltigkeit noch die Einheit darf verworfen werden, sondern nur die empirische unzulängliche Verbindung der mathematischen Formen. Diese allein sind das Endliche, aber eben ihnen gehört alle Theorie und alles System.

Mit diesem Fehler macht sich denn zugleich auch der andere, (durch welchen alle Vortheile der kritischen Lehre vom Unterschied der Erscheinung und des Seyns an sich wieder verloren gehen,) daß nämlich der Philosoph, in seinem absoluten Wissen um die Identität, in der Wissenschaft das Ansich der Dinge zu erreichen wähnt; wodurch man gerade in die Theorie, d. h. in die Gesetze der nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge ihr ewiges Wesen setzt. Indem nun diese Lehre jene Einheit unmittelbar erkennen will,

und darin ihre ganze Weisheit findet, geht ihr für die Idee unvermeidlich der Unterschied der Welt und der Gottheit verloren, denn sie erkennt die absolute Einheit an den Dingen selbst, die Gottheit wird das ewige Seyn der Dinge selbst, oder nach Schellings neuestem Ausdruck das ewige Band der Dinge, also die Ordnung der Welt, auf keine Weise aber ein Wesen über der Welt, und letzteres ist doch, wie wir gesehen haben, unsre wahre Forderung für diese höchste Idee.

Die Lehre von der absoluten Einheit behauptet sich anfangs in der Geschichte der Philosophie neben jedem andern spekulativen System nur als eine Hypothese, welche sich durch ihre Brauchbarkeit zum Erklären insinuiren will, ohne daß man bemüht wäre, ihr einen positiv festen Grund zu legen. Die letztere Frage, worin sie ihre eigene Wahrheit unmittelbar befestige? ist dann erst neuerdings aufgefaßt worden. Man suchte sie auf mancherley Weise anfangs logisch zu begründen, endlich aber nach Verwerfung aller Reflexion im Gegensatz gegen diese durch intellektuelle Anschauung. Wir haben schon oben (§. 53. und 54.) nachgewiesen, daß dieser Gedanke eine leere Ausflucht eines logisch sich nicht widersprechenden Begriffes sey, dem aber für die endliche Vernunft alle Anwendung fehlt, indem er eben nur im Gegensatz gegen ihr durch innern Sinn und Reflexion beschränktes Wesen gebildet werden kann. Hier läßt sich, was dort nur angedeutet wurde, noch deutlicher übersehen, daß nämlich auch Schelling mit diesem seinem Organ der Philosophie nur die leere formale Apperception unsrer Vernunft meynt, diese aber mit dem Ganzen der transcendentalen Apperception und vorzüglich mit dem Grundbewußtseyn des spekulativen Glaubens verwechselt

durch Nichtachtung des Unterschiedes unsrer drey modalischen Grundsätze aus der Idee. (§. 53. §. 95. und §. 131.)

In Rücksicht der Exposition der Geschichte unsers Erkennens sind wir im Grunde mit Schelling fast ganz einverstanden, so daß der bloß geschichtliche Beobachter leicht den ganzen Streit zwischen uns für bloßen Wortstreit ausgeben möchte, wenn er bemerkt, daß wir auf gleiche Weise und mit denselben Ideen den Gegensatz des Endlichen und Ewigen als höchstes Thema der Spekulation anerkennen, beyde die nur mathematische Erkenntnißweise als das Endliche verwerfend. Er könnte sagen: wenn sie gegenseitig einer nur die Sprache des andern verstünden, so würden sie sehen, daß der eine nur ausführt, was der andere fordert. Schelling nennt nämlich die subjektive Ansicht der Natur in ihrer mathematischen Unvollendbarkeit etwas nur Imaginirtes, dem keine Realität zukommt, und welches die Philosophie nichts angeht, welches sie gerade in seiner Nichtigkeit anerkennen und sich darüber erheben soll zu dem alleinigen Wissen um die Idee. Sagen wir nun nicht das nämliche mit veränderten Worten? Was er Imaginiren nennt, nennen wir endliches Erkennen und subjektiv gültiges Wissen, was er Wissen nennt hingegen, nennen wir Glauben? Allerdings! Aber diese Worte sind hier nicht bloße Benennungen, sondern sie führen ihre bestimmten Ansprüche mit sich. Das nur Imaginirte ist ihm so gut als uns Traum und Irrthum, eine Vorstellungsweise, wodurch nichts erkannt wird, wogegen die Anschauung allein zur Erkenntniß führt. Wissen aber bedeutet ihm, wie uns, eine Ueberzeugung durch Anschauung und Schlüsse, also eine Ueberzeugung, die theoretische Evolutionen zuläßt, Glaube hingegen ist wieder uns beyden eine Ueberzeugung,

welche keiner Theorie empfänglich ist. Also drücken jene Sätze recht eigentlich den Hauptstreit zwischen uns aus. Schelling verwirft die endliche Ansicht der Dinge als bloße Imagination, was sie nicht ist, und fordert Wissenschaft, d. h. Theorie des Ewigen, welche unmöglich ist. Wir hingegen beschränken uns auf die wissenschaftliche Erkenntniß des Endlichen, von deren empirischer Realität sich keine endliche Vernunft losmachen kann, und setzen diesem die ideale Ansicht nur im Glauben entgegen. Also gerade der theoretische Gebrauch der Idee ist es, was uns trennt.

§. 162.

Schelling bedient sich einmal gegen Fichte der Wendung: was am Ende wahr ist, muß es doch auch vom Anfang an gewesen seyn, wenn du mit dem anfingest, was dir am Ende deiner philosophischen Reflexionen erst deutlich wird, so würdest du erst die Dinge nach ihrem wahren Wesen und Leben sehen. Diese Einwendung gilt gegen sehr manche Philosophen, welche den Gedankengang ihrer subjektiven Selbstverständigung, wo sie am Ende erst erfahren, wie sie mit der Sache eigentlich dran sind, mit dem System einer mathematischen Wissenschaft verwechseln, in welchem jedes Theorem erst an seiner Stelle durch seine Demonstration wahr wird. Aber nur auf die Lehre von den Ideen läßt sie sich nicht anwenden. Die ideale Ansicht ist eben nur am Ende wahr, wenn anfangs die Wahrheit der natürlichen Ansicht vorausgesetzt wird, denn sie giebt der letztern nicht ihre theoretische Spitze, sondern sie ist nur im Gegensatz gegen sie durch die Vereinigung des Glaubens an höchste Realität mit dem Bewußtseyn der Unzu-

länglichkeit unsrer Naturansicht möglich. Eine jede positive Lehre von den Ideen verwickelt sich, wie wir schon gezeigt haben, in ein mythologisches System, an dessen Spitze über allem das leere Gesetz eines Schicksals steht, dabey muß sie aus ihrem absoluten Wissen alle Fragen beantworten können, sie ist ohne Unwissenheit in spekulativen Dingen, und dadurch im klarsten Widerspruch mit der menschlichen Natur. Sie mag sich gegen Theorien erklären so viel sie will, so wird sie doch nur immer das Wort ändern, und eine Wissenschaft inne haben von Gottes Verhältniß zur Welt und zu den einzelnen abgefallenen Ideen, auch einer Theorie darüber, wie Gott oder das All zur Selbsterkenntniß kommt.

Gegen dieses alles setzen wir den nur ästhetischen Gebrauch der Ideen für die Ahndung in einer religiösen Ansicht der Dinge, und so machen wir dann endlich unsre Lehre von den Ideen durch Vergleichung der religiösen Ansicht der Dinge mit der physikalischen ganz deutlich, indem wir aller theoretischen Vernunft die nur ästhetische Beurtheilung des letzten idealen Regulativs entgegenstellen.

Schellings Naturphilosophie als sogenannte Lehre des All, Lehre vom universellen Organismus oder wie sonst, sollte sich beschränken auf ein System der äußern Natur, anstatt dessen maaßt sie sich aber an, das Ganze unsrer Ueberzeugungen eben von der Idee her zu beherrschen, und bemengt sich so unvermeidlich mit einer mythologischen Religionslehre, indem sie, wie Schelling ausdrücklich fordert, das wahre Wesen der Dinge physikalisch fassen und so aus dem ewigen Wesen der Gottheit verstehen will. Mehr oder weniger ist das denn auch der Fehler alles unsers gewöhnli-

chen Religionsunterrichts, indem wir bestimmte Religionswissenschaft als theoretische Einsicht zu besitzen wähnen. Dagegen erklärt sich bestimmt unser drittes Regulativ aus der Idee, der wahre spekulative Grundsatz der Ahndung. Die transcendentalen Ideenformen sind nur aus der Verneinung von Schranken gebildet, es wird also in ihnen gar nichts Positives aus Begriffen erkannt, sondern sie dienen nur, um das wahre Wesen der Dinge als ein Anderes zu denken, denn das beschränkte Wesen der Natur. So daß die Erkenntniß aus ihnen gar keine weitere Exposition zuläßt als den Gedanken einer absoluten Ansicht der Dinge neben der beschränkten unsrer Vernunft. Die positiven Gesetze der ewigen Ordnung und das Verhältniß des ewigen Wesens zur endlichen Ansicht unsrer Vernunft sind hingegen unüberwindliche Geheimnisse für die endliche Vernunft, welche sie nicht aufzuklären vermag, ohne vorher in ihrer Organisation ganz verwandelt zu werden. Der spekulative Glaube giebt uns in diesen negativen Formen nur eine Grundlage der Ahndung, das heißt einer aller Theorie entgegengesetzten Ueberzeugungsweise aus bloßen Gefühlen.

Was wir in bestimmtester Bedeutung ästhetisch nennen, ist das Eigenthum des Gefühls im Gegensatz gegen alle Theorie, und damit das freye Eigenthum der Urtheilskraft, deren spekulative Principien wir hier suchen. Ihr ganz Eigenthümliches ist dies dritte Regulativ der religiösen Ansicht der Dinge oder der Anerkennung des ewigen Wesens der Dinge in der Natur nach dem dritten modalischen Grundsatz aus der Idee, als Thema des Geschmackes und der Andacht. Wir wollen hier über diese spekulative Grundlage des Aesthetischen in unserm Geiste nicht weitläuftig

seyn, indem sie gerade das ohne alle Theorie ist, und das Nähere erst bey der praktischen Bestimmung der Ideen im vollständigen Zusammenhang vorkommen muß. Das Wichtigste ist überhaupt der Gegensatz der ästhetischen und theoretischen Beurtheilung, der physikalischen und religiösen Ansicht. Die freye Beurtheilung des Geschmackes, welche die Gesetze des Lebens durch die ganze Natur anerkennt, setzt sich gerade in Kontrast mit aller theoretischen Wissenschaft und aller Erklärung. Ich erkläre die Natur in ihrem Leben dadurch, daß ich in den Formen des Organisirten die Evolution jenes mathematischen Gesetzes vom universellen Kreislaufe nachweise, dies ist Sache der Wissenschaft und der Theorie, wenn ich aber durch die nämlichen Formen das Leben selbst und den göttlichen Geist ahnde, so ist dies nicht Sache der Naturlehre, sondern ästhetische Beurtheilung der Religion.

Wir sehen hier das bestimmteste Verhältniß zwischen Wissen, Glaube und Ahndung. Die Vollendung des reflektirten Wissens ist die Wissenschaft, welche durch Erklärung und Beweis zur Theorie wird, indem der Schluß zur Anschauung hinzukommt und das gegebene Wirkliche durch die Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze physikalisch bestimmt. Ueber alle Gesetze des Wissens erhebt sich aber durch die Selbsterkenntniß der eignen Schranken unsrer Vernunft die Ueberzeugung des Glaubens, und giebt uns in den Ideen ein neues Princip der Beurtheilung der Natur und des Wesens der Dinge, welches uns durch die Natur und ihre Anschauung erscheint. Dieses Princip aber bleibt uns unvermeidlich ein positiv unaussprechliches Gesetz der Einheit, welches nicht in bestimmte Begriffe positiv gefaßt werden kann. Das ideale Gesetz ist also ein

Princip, welches in strengster Bedeutung nur leitende Maxime bleibt, ohne für menschliche Vernunft je zum konstitutiven Gesetze werden zu können. So scheidet sich das Gebiet der Aesthetik oder des Gefühls von aller Wissenschaft und Theorie. An die Stelle der theoretischen Unterordnung aller Anschauung unter die mathematischen Gesetze der Physik, tritt eine ästhetische Unterordnung derselben Anschauung unter die Ideen, bey welcher die Urtheilskraft in ihren Gefühlen nur von unaussprechlichen Begriffen geleitet werden kann. Es giebt also allerdings in unserm Geiste eine Region der Ueberzeugung über alle Wissenschaft hinaus, sie ist aber nicht die Erkenntniß von den Ideen, sondern die Erkenntniß aus den Ideen, als Principien.

Die höchste Unterscheidung für den Gebrauch der Urtheilskraft ist also die des theoretischen und ästhetischen. Der Fall der Theorie ist überall, wo nach bestimmten Begriffen positiv allgemeine Gesetze gegeben werden, wo also nur subsumirende Urtheilskraft erfordert wird, um den Fall der Regel unter zu ordnen. Dies trifft nun die ganze natürliche Ansicht der Dinge. In dieser bilden sich durch die Kategorie positive allgemeine Gesetze, denen das einzelne in der Natur als seiner Bedingung mit Nothwendigkeit unterworfen ist. Für die Ausführung der Wissenschaft giebt es zwar auch hier ein Gebiet der Induktion, in welchem die reflektirende Urtheilskraft die allein herrschende bleibt, aber da sind die leitenden Maximen doch nur solche heuristische Maximen, von denen im Allgemeinen wohl verstanden wird, wie sie der Natur als konstitutive Gesetze gelten, unter die eine theoretische Unterordnung allerdings statt findet, nur daß uns die einzelnen kombinatorischen Komplexio-

nen zu zusammengesetzt ausfallen, um von der mathematischen Einbildungskraft mit Leichtigkeit behandelt zu werden, weswegen wir uns denn begnügen mit dem Versuch aus der gegebenen Involution, z. B. der Naturgeschichte der Erde, ganze Klassen auf einmal zu evolviren, ohne die einzelnen Komplexionen in jeder Klasse ausschreiben zu können. Hingegen die ideale Ansicht der Dinge widerspricht aus ihrem höchsten Princip aller Theorie. Grundsätze aus Ideen sind unendliche Urtheile, mit deren negativen Formen die subsumirende Urtheilskraft gar nichts anfangen kann. Hier bleibt alle Unterordnung der reflektirenden Urtheilskraft überlassen, und somit stellt sie ihr eigenthümliches ästhetisches Gesetz des Geschmackes aller Theorie überhaupt gegenüber; dessen Regeln sind keiner logischen Entwickelung fähig, sondern sie müssen dem Gefühl eines jeden selbst überlassen bleiben. So bestimmt sich die subjektiv bedingte Allgemeingültigkeit unsrer Geschmacksurtheile, indem es nur die unaussprechliche Regel ist, in der wir nothwendig zusammenstimmen müssen, dagegen für die einzelne Unterordnung jeder nur seinem subjektiven Gefühl überlassen bleibt; wo also nur aus der Gültigkeit des unbestimmten Princips sich die beschränkte objektive Gültigkeit der Gesetze des Schönen für eine eigne ästhetische Weltansicht ableitet.

Wir sehen nun wie Schellings und ähnliche alte Spekulationen sich anfangs mit der Verschmelzung von Philosophie und Poesie beym Volke der spekulirenden (keineswegs aber bey nur roher Gesundheit) einschmeicheln müssen, und woher diesen der Eigendünkel und das Vornehmthun kommt; sie lassen ihr Handwerk als Kunst, ihre Physik als Gedicht gelten, und wenn sie denn die von ihnen beschrie-

bene Welt groß und schön finden, so fällt auch etwas von dem Glanze des Weltgeistes auf sie die Propheten desselben. Im Erfolg aber muß diese Lehre eben so nachtheilig auf Wissenschaft als auf den Geschmack wirken. In Rücksicht des Geschmackes wird eine solche konsequente philosophische Aesthetik das reine Schöne verachten und nur das philosophisch Erhabene suchen; metaphysische Mythologie und tiefe, schwere physikalische Allegorie wird ihr das wahrhaft bedeutende scheinen. Die theoretischen Formen der Wissenschaft werden zu bleyernen Flügeln, deren Schwere den Genius erdrückt; in der Wissenschaft hingegen wird man in falschem vornehmen Dünkel ein Analogon von poetischer Prosa fordern, wo nach Art der alten Alchemisten der Physiker sich schämt, anders als in unverständlichen Bildern von seinen Versuchen zu sprechen.

Das Bedürfniß unsrer gesellschaftlichen Ausbildung ist grade das Umgekehrte. Ihr scheltet ein Zeitalter der Aufklärung, von dem ihr meint, es gehe vorüber. Was war anders der Fehler dieses Zeitalters als eine unbegränzte Sucht nach Theorie, welche sich selbst nicht verstand. Wem anders haben wir unsre protestantische Kälte und Mangel an Religiosität zu danken, als dem Verlangen, auch das Religiöse mit Theorien zu beherrschen? Dies zeigte sich als reine Reflexion; nun gebt ihr der Reflexion selbst die Schuld, welche nur ihrer falschen Anwendung gehört, und wollt euch verbessern, indem ihr die Reflexion von euch werft. Ihr irrt euch gewaltig! Dadurch zwingt man sie nicht. Wer einmal angefangen hat ihr zu folgen, wird nicht eher wieder gesund, bis er ihr Werk rein zu Ende geführt, und dadurch begriffen hat, welches das Gebiet der Wissenschaft in unserm Geiste sey, und welches das der Idee.

Wollt ihr hoffen, einem gesundern kommenden Zeitalter, Geschmack und Andacht wieder zu sichern, so laßt diese sich nicht, wie mit bösem Gewissen, durch die Pracht gezierter Darstellungen bey ihm einschmeicheln, sondern erkennt die Wichtigkeit einer reflektirten Ausbildung an, und überliefert ihm vollendete theoretische Wissenschaft, wo sie irgend möglich ist, damit nicht unbeholfen immer nur wieder dasselbe nie vollendete Werk von neuen begonnen, oder gar aus alten Trümmern zusammengeflickt werde, sondern endlich einmal ein Ganzes in gediegener Vollendung erscheine.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fries, Jakob Friedrich,

Neue Kritik der Vernunft

Bd.: 2

Heidelberg (1807)

Ph.u. 194-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045801-0